

SZELLEM ÉS ÉLET

s z e r k e s z t i :
BARTÓK GYÖRGY

5

Bevezetés egy esztétikai előadáshoz (Böhm Károly hátrahagyott irataiból)

ZOLNAI BÉLA: Az ókor-szemlélet változásai

KONDOR IMRE: A filozófia történetisége

TANKÓ BÉLA: Két kongresszusról

Elvek — Könyvek — Folyóiratok



SZELLEM ÉS ÉLET

SZERKESZTŐSÉGE: SZEGED, I. FILOZÓFIAI INTÉZET

BARTÓK GYÖRGY KEZÉHEZ: BAROSS-UTCA 2.

FELELŐS KIADÓ: BARTÓK GYÖRGY

KIADÓHIVATAL: KECSKEMÉT, POSTAFIÓK 146.

MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER

ELŐFIZETÉSI DIJ:

EGY ÉVRE 8 PENGÓ; EGYETEMI ÉS FŐISKOLAI HALLGATÓKNAK 4 PENGÓ

FŐBIZOMÁNYOS: STUDIUM-KÖNYVKERESK. BPEST, IV., KECSKEMÉTI-U 8.

E FÜZET MUNKATÁRSAI:

Zolnai Béla, egyet. ny. r. tanár, Szeged, Bocskay-u. 9.

Kondor Imre, Debrecen

Tankó Béla, egyet. tanár, Debrecen 10.

A CÍMLAPOT TERVEZTE BUDAY GYÖRGY

II. ÉVFOLYAM, 1938. 5. SZÁM

SZEGED, 1938. JUNIUS

SZELLEM ÉS ÉLET

**s z e r k e s z t i :
BARTÓK GYÖRGY**

MÁSODIK KÖTET

Bevezetés egy esztétikai előadáshoz

(Böhm Károly hátrahagyott irataiból.)

Fechner Tivadar, aki szakmája szerint fizikus volt, az 1876-ban megjelent „Vorschule der Aesthetik“ bevezetésében szükségesnek találta olvasói előtt *legitimálni* magát aziránt, hogy mint fizikus egyszerre az esztétikára adta magát. Én hallgatóimmal szemben ezt azért nem tettem és nem teszem, mert reám oly benyomást tett Fechner eljárása, mint ama kóbor színészé, akit a Floch c. bécsi vice-lapban mindig úgy vezettek be, hogy a „Budweiss, Csaszlau és przemysli“ („Csucsá—Bucsá—Szászfenés“) világlapokból kiollózott ujságszeletekkel magát, mint „tragoedát“ kívánja igazolni. Nálunk annyi diplomás és diploma nélküli ember ír színházi és általános irodalmi kritikát, ítél költőket, hangversenyek és képképzőművészeti kiállítások, szobrok és épületek (templomok, városházák, színházak és villák) felett, mégpedig kategorikus és fölényes hangon, hogy taian nekem is szabad lesz ezen kedvenc témáról „vallani“, profiteálni — mert hiszen én legalább professzor volnék. Igaz, hogy az egy napi irodalomnak früstök utáni olvasói előtt nem szoktam járni a divatos hosztonokat; nem is adtam ki egy csipetnyi lírai kötetet sem; nem rajzoltam, se nem festettem; még a zenéhez sem igen értek, — ha csak a zongora kétes „művészetét“ valami jóakaróm ideszámítani nem akarná. De értek, legalább én úgy gondolom, értek a *filozófiához*. S miután a filozófusnak legfőbb hivatásához tartozik, hogy az igaz, jó és szép területének összefüggéseit kutassa, azért megpróbálkozom én is, mint 1905-ben tettem, ismét a szépnek kérdésével. Annál is inkább, mert úgy vettem észre, hogy némely tanaim annyira megtetszettek, hogy még Budapesten is úgy dobálóznak a „projectio“, a „constructio“, az „érték“ fogalmaival, amelyeket én hoztam be a bölcséletbe 1882-ben, mintha legalább is ők fedezték volna fel. És azt hiszem, hogy igazat mond *Vischer Fr. Th.* ezen szavakkal „Prüfstein einer philosophischen Weltanschauung ist es, ob sie das Schöne zu erklären weiss.“ (5. l.) *Saját* érdekem kívánja tehát, hogy ezt a magyarázatot megpróbáljam.

De a t. Hallgatóság érdekei ellen sem vélek vétkezni, ha egyszer *filozófiai* szempontból is megvilágítjuk azokat a kérdéseket, amelyek az esztétika köréhez fonódnak. Teszem ezt azért, mert tudom, hogy erős áramlat hömpölyög az összes népeknél, mely azt hangoztatja, hogy esztétikát a filozófiától épenúgy függetleníteni kell, amint próbálják azt a lélektannal, bár biztosan tudom azt is, hogy ilyen úton az esztétika rendszeréhez nem jutnak el. Nevezik ezt „Aesthetik von Unten“-nek. *Műkritikai elemzés* lenne ennek első lépése, még pedig nem az a „jámbornak“, sőt „együgyűnek“ nevezett kritika, amelyet most száz évvel előbb Lessing gyakorolt Laokoon-jában. Most a műalkotás élvezetére épülő kritikát lenéző fölüenyekedéssel lemosolyogják, sőt leröhögik az óriások, főleg a „fiatalok“. Most az elemzéshez „laboratórium“ kell; kell egy egész csomó „Versuchsperson“ (No. I—IX.); kell egy „Projectionsapparat“, mellyel a képeket vetítik; kell legalább 100 „Diapositive“, „Photographien von Architekturen, Plastiken, Gemälden und kunstgewerblichen Gegenständen, einige coloriert“; kiegészítik ezt a hadifelszerelést „farbige Photographien von amerikanischen Landschaften“. Azután alkalmaznunk kell a „Methode der Zeitvariation“-t; kell bizonyos „Expositionszeit“, aztán sok „Versuchsreihe“, mindenikben 25 kép; s összesen egy sorban 959 kísérlet. Végre aztán 15 „Tabelle“, — s aztán megvan az anyag, amelyből E. R. „Zur Analyse der ästhetischen Wirkung auf Grund der Methode der Zeitvariation“ c. értekezését állította össze. (Zeitschrift für Aesthetik. V. k. 3—4. füzet.) Ugyanilyen módszerrel kutatja „Die akustischen Phänomene in der Lyrik Schillers“ Karl u. Marie Groos. (U. o.) Szintén ilyen módon vizsgálja „Weiteres über Einfühlung und aesth. Miterleben“ Vernon Lee, egy éfemedett „Kunstschriftstellerin“ (mert első cikke 1885-ben jelent meg). Remélem egy jó pápaszem (Iorgnon) sem hiányzott s ha még hosszú kék fátyolt kötünk a kalapunkra, akkor nekiindulhatunk a fáradságos esztétikai kéljutazásnak. Nem tudjuk, hogy milyen eredménvük lesz ezeknek a fizikai excursióknak, miket legújabb időkben, kivált a hölgyek rendeznek a „szépség“ végtelen területén; de valami nagy hasznát ennek a sok utazgatásnak eddig legalább az esztétika nem tapasztalta. Még akkor sem, ha több erős férfikar is vezetné ezeket a kísérleteket, mint ahányan eddig udvariasságból szolgálatra ajánlkoztak.

Az „Aesthetik von Unten“ másik forrása: *a művészet történelme*. A mai *műkritikusok* nagyobbrészt a művészettörténelem területén foglalatoskodnak. Ezen felette értékes munkában kiváló eredményeket mutathatnak fel; kivált ott, ahol jó ízléssel és tiszta belátással, a tárgyért oly lángoló szeretettel rajongó férfiak dolgoznak, mint pl. nálunk Berzeviczy Albert (A tájképfestés a XVII. században. Bp. 1910. Akad. kiadvány.), ki rátermettségét legújabb művében fényesen dokumentálta. De eltekintve kultúrai fontosságuktól. az aesthe-

tika maga csak a jól elrendezett anyagot kapja bennük, amelyet azután még neki kell *elvileg* értékesíteni. Hogy pedig ehhez nem elegendő az egyes *költői* szülemények boncolgatása, azt éppen nálunk is tapasztalhatjuk. Aránylag sehol sem írnak annyi „méltatást“ a költőkről, mint nálunk; de megállapodásra nem jutottak még aziránt sem, vajjon „Bánk bán“ vagy „A kegyenc“-e legjobb tragédiánk. Mert hogy lehetne itt végleg dönteni, ha magának a *tragikumnak* természete felől sincsen a bírálók nagyrésze tájékozódva alaposan? Szóval, a műtörténelmi bírálat nem alapja az esztétikának, hanem *praktikus érvényesítése*. Valamint gazdaságot jól csak az tud vezetni, aki a gazdálkodás természetéről többet tud legalább, mint egy falusi zsellér, úgy műértő döntést csak az végezhet, akinek az *esztétikai viszonyokban teljes betekintése van*. Enélkül kapkodunk elméleteken s praxisunk ferde és megbízhatatlan. (*Dessoir: Aesth.* 65. l. „Die gegenwärtige Kunstkritik verhätschelt aussichtslose Schreier, weil sie selbst unsicher und ängstlich in die Zukunft blickt.“)

Aztán előáll ennek folytán a mi esztétikai kezelésünknek egy új ellensége: az *egyoldalú korlátoztság*. Azért, hogy valaki a kertészethez ért, még nem kell értenie városrendezéshez; azért mert valaki gipszből tud figurákat alakítani, amelyeket másnap rendőri asszisztenciával meg kell csonkítani s fügefalevéllal ellátni, — azért mondom, még nem kell érteni a poézishez. S ha valaki gyönyörűen tud festeni, azért még mindig lehet, hogy gyalázatosan hegedül, — es megfordítva. Feltéve már most, hogy valaki a gimnazisták előtt megemelmezheti Coriolánust (az okosan készült vezérfonal alapján), — vajjon ezért fel van-e jogosítva arra, hogy Rembrandt nemrég szentségtörő kézzel elcsúfított „Éjjeli őrsegeről“ ítéletet mondjon? Csak akkor jó az egyoldalú *szakszerűség* is, ha megértette azon forrásokat, amelyekből a művészi alkotás úgy, mint a művészi *élvezet* *jakad*. Ha az *esztétikai érték* mibenvoltába nincs tiszta belátásunk, akkor sem experimentumok, sem műelemzések, sem egyes művészeteknek ismerete, — szóval semmiféle részszerű ismeret ezen hiányt nem pótolja. Sötétben fogunk tapogatózni, mint Abdera híres lakói, kik Vénus-szobrukat 80 öl magasra állították, ahol senki sem ismert többé jelentésére; mert ők csak hiuságuknak áldoztak, de nem az észnek. Vagy olyan zűrzavar lesz fejünkben, amilyen ott borong a felcseperedett amerikai Nábob fejében, aki 100.000-eket nem kémél, hogy egy európai híres festő műveit összevásárolja s kinek minden kép voltakép csak bemázolt vászondarab.

Én tehát azt hiszem (legyen szabad hinnem!), hogy az esztétika mint tudomány ilyen úton megalakulni nem fog. *Igy csak anyagát hordjuk össze nagy és felesleges költséggel*. Ész kell ahhoz nem anyag. Mert a tudomány egy *megértett egység*; az anyag pedig *disiecta membra*. Az egységet pedig csak az ész hozza beléjük. Kant nem bujta a képtárakat és szoborgyűjteményeket;

mégis neki köszönhetjük az esztétikai principiumok tisztázását. De a principiumok nem a felszínen úszkálnak; a sok apró csecsebecsének *helsejében* rejlik az „*aranycsira*“, — innen azonban csak az halássza ki, aki *magábaszáll*. Ezért nem hiszem, hogy az „Aesth. von Unter“, vagy ami vele azonos „von aussen“ lesz megépíthető. De ha nem lehet *így* megépíteni, akkor csak az „Aesth. von Oben“ vagy ami ismét ezzel azonos, „von innen“ építendő fel. S ennek tanúbizonysága az az első lépés, amelyet már megtett: a *pszichológiai magyarázat*.

Egy ilyen munka nem egy pár évtized alatt alakul ki teljesen. S ha mégis próbálják pl. Volkelt, Lipps, Dessoir, s mások is napjainkban, akkor ezen kísérletek annak a bizonyosságai, hogy az *esztétika nem lehet önálló tudomány* abban az értelemben, mintha valaki *filozófiai belátás nélkül* is megvethetné alapját. Aki ezt próbálja, az saját kárán okul. Sem experimentum, sem művészettörténelem ezen alkotás megépítéséhez nem elegendő. Csak az *egész filozófiába való bemélyedésből* lesz az egész épület megszerkeszthető. Tudom, hogy *ilyen összefoglalás még nincsen készen*. De a sok széthúzás ellenére is próbálkozzunk meg vele. Ezen előadások tehát nem „positiv aesthetika“, — ilyen talán csak a világ utolsó embere fog szerezni. Addig, amíg az Atmannel egygyé nem leszünk, csak töredék, csak kísérlet azon név, amely *az esztétika kidolgozott alakját megilleti*.

Az éa kísérletem eszerint nem arrogál magának többet, mint-hogy az esztétikába „bevezetés“ legyen. Minthogy azonban *filozófiai bevezetés*, ezért az esztétika minden kérdésére ki fog terjedni. Mert éppen abba a *nagy összefüggésbe* akar bevezetni, amely az egyes aesth. kérdések között *minden bizonnyal* fennáll. A részletek talán nem lesznek elég bőven feltüntetve; sokszor tévedni is fogok az egyes tételeknél, de ezt az összefüggést szem elől el nem fogom tévesztetni. S ezzel több haszna lesz a hallgatónak, mintha *kategórikus* hangon beszélnek olyan dolgokról, amelyek végleg még tisztázva nincsenek. A részletekbe való behatolást, azt hiszem, ezáltal lehetővé fogom tenni mindenkinek. Előadásaim tehát a következő kérdésekre terjednek ki: I. Az aesthetikai alany, vagyis az aesth. szemlélés. II. Az aesth. tárgy. III. A művészi alkotás. IV. A művek élvezése. V. Az aesth. kategóriák. Mert az esztétika azon tanoknak foglalatata, amelyek a szemlélő és a szemlélt tárgy között levő viszonyra vonatkoznak, s azon *szempontoknak*, amelyek alatt nekünk ezen viszony jelentkezik. Első a szemlélő és alkotó alany; második a megalkotott és szemlélt tárgy; a harmadik azon esztétikai csoportok, amelyekbe ezeknek viszonyai beleilleszkednek.

(Iratott 1911 január 25-én Kolozsvárt.)

Az ókor-szemlélet változásai *

Ha rövid pillantásban áttekintjük azt a szerepet, amit a klasszikus Antiquitas az emberiség korszakaiban játszott, mindenütt megállapítható, hogy a mindenkori „modern“, azaz korszerű ember kialakulásában a humánus tanulmányok szükségképen élő és jelenvaló tényezők voltak. Ez a párhuzamosság pedig úgy vált lehetségessé, hogy az ókor szemlélete nem jelentette egy mozdulatlan és változhatatlan múltnak megkövült tovább-létezését, hanem azt, hogy ez a múltbamerült Antiquitas maga is folyton fejlődik, átalakul, gazdagul vagy szegényedik az emberiség változásaival összekapcsoltan. Minden korszak alkot magának egy képet a klasszikus ókorról és ezek az egymásrakövetkező portrék elsősorban azt a korszakot jellemzik, amelyik rajzolta őket. Az európai kultúrának egy korszaka sem vonhatja ki magát a szükségképeniség alól, hogy az Antiquitas szemléletét valamilyen formában megalkossa és ilyenformán minden szellemiség az „ókor“ tükrét tartja maga elé, amelyben a saját képét és hasonlatosságát ismerheti föl, amellyel önmagát igazolhatja, amelyből feleletet kaphat a saját világnézetének kérdéseire. Triviálisan így fogalmazhatnók meg a tételt: Mondd el, miképen gondolkozol az ókorról és én megmondom, ki vagy! Ha volna olyan korszak, amelynek nem lenne fogalma az Antiquitásról, ez a korszak maga az Antiquitas lenne, vagy nem foglalhatna helyet európai civilizációnkban.

*

Az ókor szemléletének első étape-ja: amikor már fölmerül ezzel a kultúrával szemben a kritika, de a szemlélő még egy korszakban érzi magát vele. Szent Ágoston Dido bűnös szenvedélyéről és haláláról beszél, Homerost, Terentiust említi, — anélkül hogy időben elszakadottnak látná magát a pogány kultúrától, amelyet megtagad

* E néhány töredékes megjegyzés alapjául az a fölszólalás szolgál, amelyet a szerző a Népszövetség Szellemi Együttműködési Bizottságának budapesti összejövetelén (1936) elmondott és amely a *Vers un nouvel humanisme* c. kötetben (Paris. Soc. des Nat., 1937) franciául megjelent.

és eltaszít magától, de a vallás és a morál nevében. Az Antiquitás még jelen van és jelennek számít: a jelennek veszedelmes irányzata, a bűn uralma a földi hiúságok, a *libidio sentiendi* országa.

A középkor, ahisztórikus perspektívában nézve a múltat és örök jelenben élve, az Antiquitas-t is úgy képzei el, mint valami lovagi társadalmat, amely nem különbözik az akkori modern kultúrától, csupán abban, hogy a csodás kalandok távoli országába lokalizálódik. A középkor visszahelyezi magát, kereszténységével együtt, az Antiquitas-ba. Számára az ókori mesék a keresztény morál igazolását adják. Ezt az egybeolvadást részben az is magyarázza, hogy a középkor még nem szakadt el teljesen az ókortól, maga is továbbéie, folytatása az antik civilizációnak. Azt a régi fölfogást, hogy a középkor szakadékot vitt az európai-mediterrán kultúra folytonosságába, véglegesen megdöntötte Johan Nordström upsalai professzor könyve (franciául: *Moyen-âge et renaissance*, Paris, 1933), kimutatva, hogy antik kultúra, középkor és renaissance egységes fejlődési vonalat alkotnak, amely megszakítás nélkül készíti elő a modern naturalizmust, a pogány életszemléletet és a autonóm filozófiát.

Az igazi szakadás ott történik, ahol látszólag megtörténik az összekapcsolódás az antik kultúrával. A renaissance, épen ókor-kultuszában, az első tudatosodása annak, hogy már megszűnt az Antiquitas, amelyhez tehát vissza lehet térni. Amit az ókor fölfedezésének neveznek, nem más, mint a modern kor fölfedezése. Az emberiségnek újjá kellett születnie a szó misztikus értelmében (Burdach), hogy a modernné lett ember a maga módján lássa az antik világot. Az Antiquitas magát a Természetet kezdte jelenteni. Így lett, rövid időre, az ókor örök ideállá, utánozni való mintává, második Természetté. A visszahatást az a század vitte végbe, amelyet helytelenül neveznek az Antiquitas szempontjából klasszikus kornak, mert semmiképen sem akar fölolvadni ókori keretben. Ebben a keretben a 17. század önmagát kereste, a saját szellemi és erkölcsi törekvéseinek képét, nagyító tükrét. Pascal már mondhatta és merete mondani, hogy „bennünk magunkban találhatjuk meg az antikvitást, amelyet másokban keresünk“ (*Traité du vide*). Descartes egyik töredékében hasonlóan gondolkozott: „Minket inkább lehetne régieknek nevezni; a világ öregebb ma, mint hajdan volt és nagyobb élményünk van a dolgokban.“ Kétségtelen, hogy a 17. században, amely oly büszke volt racionális módszerére és intuitív-evidens igazságkeresésére, az Antiquitas nem ideál többé, mert nagy hiányokat mutat föl... Pascal a Végtelent, az ember spirituális célkitűzéseit keresi benne, de nem találja. Maga az a tény, hogy harc keletkezhetett a Régiség és a Modernség hívei között, bizonyítja, hogy megdőlt már az ókor esztétikai és morális uralma. Fontenelle megsejti az emberiség fejlődésének gondolatát és úgy látja, hogy a régiek még igen messze állottak a tökéletességtől: a természet nem

formálhatta finomabb anyagból Platont, Homerost, mint a modern filozófusokat vagy költőket... (*Sur les anciens et les modernes*, 1688.)

Az emberiség „érett kora“, a 18. század, kétféle megvilágításban látja az antik világot. Kifinomult pszichológiai érzéke észreveszi, mennyire primitív morál tölti be Homerost; Voltaire nem is habozik kijelenteni, hogy Racine bámulatosan magasabbrendű, mint ókori mintái. Másrészt viszont megdicsőült színben ragyog föl a politikai Antiquitas, mely az eszményi Államot mutatja, az alkotmányosság mesterformáit, a törvényhozás tökéletességét polgári erényektől kormányzott társadalomban. Az ókor fegyvertársa lesz a jelen törekvéseinek és hadianyagot szállít az áhítózott Forradalom kiharcolására. A barokk Zrinyi is, az előző században, azt hitte: a klasszikus múlt csak példa. De nem revolúcióra lázító, nem politikai bomlasztószer, hanem ellenkezőleg: a konszolidáció eszköze, a „régí disciplina“, a hadi és „egynéhány tudományok“ gyakorlati iskolája, az államszilárdság képe.

Herder és a romantikus múltbafordulás az ókornak generálisabb attribútumait emeli eszménnyé. Nem a tragédiák dekadens korszaka, hanem a homerosi primitívség lesz az ideál, a teremő természetesség állapota, örök forrása minden szellemi megújulásnak. Ebben a fölfogásban az Antiquitas nem egyéb mint a titokzatos népszellemnek emanációja, vulkanikus táj, ahol a Természet őserői még forrongásban, teremő evolúcióban vannak.

Goethe az ókort is a maga egyéniségének kiteljesedésére használja föl és személyes kincsének foglalja le. Az Antiquitas a pogány-keresztény ember számára a legmagasabbrendű szépséget jelenti. Nincsen ebben az ókor-portréban semmi politikum. Egy arisztokratikus lélek a jelenből ezoterikus világba rejti el magát...

A polgári realizmus egészen más jelenéseket varázsol maga elé. A biedermeier, a „józan“ Ponsard tanulmányaiban (*Études antiques*, 1852), szintén visszatér Homeroshoz. De minő poéta ez a Homeros! A naiv előadásmód, a családias stílus, a rusztikus erkölcsök, az egyszerűség Homerosa: a hálósipkás világnézet elképzelése.

Petőfi hangosabb versei az 1848 eszméinek és törekvéseinek víziójában az Antiquitas-t romantikus-demokratikus eszményvilágnak látják. Homerosa: teremő lángész, koldusok őse. „Antik hős“ pedig egyértelmű lesz a szabadsághős nevével: Brutus, Cassius, Leonidas... És Coriolanusban a tragikus patriotizmus talál szimbólumára. Petőfi önmagát ismeri föl magaformálta hőseiben.

A *l'art pour l'art*, a „parnasszusi“ esztéták már a nevükkel vallják, hogy nem a római impériumban, hanem a görög tájban látják az ígéret földjét és hogy Görögországot a költői Szent Hegyről nézik. Leconte de Lisle eszményi világa minden modern realitástól távol áll (*Poèmes antiques*, 1852). Az Antiquitas csupán alkímiát arra, hogy a költő verssorokat cizelláljon Hellasz térségeiről,

Jónia illatáról és a megszentelt hegységekről; ürügy, varázsos álmokban földézni halhatatlan folyókat, végtelen horizontot; prófétai látomás, amely megifjítja a Költőt, aki az Univerzumot érzi karjaiban...

A pogány mitológia élmény akkor is, mikor az enyelgő istenek halálát jelenti be a költő. Baudelaire, épen Leconte de Lisle görögösségével szembehelyezkedve, irodalmi programként proklamálja Thamus hallucinációját: „Le Dieu Pan est mort!” (*L'École payenne*, 1852.) Baudelaire a gasztronóm-költő Berchoux szállóigéjére hivatkozik: „Ki szabadít meg bennünket a görögöktől és rómaiaktól?” És a nyárspolgári humor Daumier-képeit idézi, amelyek széles röhejjer bohózatossítják a trójai hősök, Helénák torzfiguráit. Ez is portréja az Antiquitasnak. „Meghalt a nagy Pán!” — visszhangzik magyarul Reviczky-nél (*Pán halála*), aki a kereszténység oppozíciójában nézi a „kicsapongó”, „játszi” istenek korát. A „pogány” Antiquitas még Komjáthy Jenőt is foglalkoztatja: „Élnek az Istenek! (Uj nyár.)

Ha egy pillantást vetünk a modern Európára: komplikált és százarcú korunkban az Antiquitas a legkülönbözőbb formákat tükrözi. Szellemi életünk minden iránya egyéni viszonyba él az ókorral. (Minél gazdagabb eszmékben és minél megoszlottabb az ellentétes világnézetek harcában egy korszak: annál több variációban festi meg az antik országok portréját.) A primitív népek kutatása, az ethnológia, a szellemtörténet, a modern művészet analógiái: minden szempont alkalmas rá, hogy a maga módján szemlélje kultúránk alapjait, amely folyton gazdagabbnak tűnik elénk, amint a tudományos vizsgálatok módszerei sokasodnak. A történelmi rekonstrukciónak ebből a különféleségből két példát, két véglelet ragadjunk ki. Az egyik a háború utáni német kommunista mozgalom, amely önmagát *Spartacus*-nak nevezte, bizonyosságul annak, hogy még egy olyan forradalom is, amely szakítani akar a múlttal, szükségét érzi annak, hogy — legalább szimbólikusan — a „klasszikus” hagyományokhoz térjen vissza. A szó mindenestre önkényesen adná szintézisét annak, amit az Antiquitas jelenthet. De egyéni az a „hagyományhű” szemlélet is, amely Paul Valéry Görögországában előtűnik áll. Itt már a realitások helyett az abszolútum birodalmába jutottunk (*Eupalinos*). Az irreális és geometriai tökéletesség képzeletbeli országa az egyetemes példakép, amelyben „nincs szabálytalan ritmus és nincs bizonytalanság”, a „tisztá”, a „lényegi” Görögország, amint az intellektuális szemléletben megjelenik. A ragyogó idea kibontakozik a valóság tüneményeiből és láttatja a fölépítésnek harmonikus szépségeit. Az élet maga beszélgetésekre redukálódik, mint Platon dialógusaiban. Egy templom víziója merül föl, amely talán nem is egyéb, mint „egy korinthusi leány matematikai ábrázolata...” Mindez a maga tiszta intellektualizmusában és ér-

zelgősség nélkül a mai korszak abszolutum-keresését és ideáлизmusát dokumentálja.

*

Az ókorszemlélet viszontagságainak néhány állomása kaleidoszkópszerű változatosságot mutat. Az Antiquitas az európai kultúra fejlődésében a legkülönbözőbb jelentőségeket és jelentéseket nyerte: pogány erkölcstelenség; a képességek szabad kiélési lehetősége az *uomo universale* számára; távoli ország, ahol a tragédiák lejátszódnak; minta-állam; a költőiség bölcsője; a boldog egyszerűség; szentimentális inspiráció a *poeta doctus*-nak és végül maga a Tökéleteség, *exemplum*, amelynek mi csak halvány kópiái vagyunk... Az emberiség felődése azonban nem áll meg, úgyhogy előreláthatóan az ókor-kép is még sok válságokon fog alakulni. De mindenütt szükségképen jelen lesz valamilyen formában az Antiquitas: kiteljesíti a szellemi életet és beletartozik minden korszak gondolatvilágába. Jelenléte kötelességet ró a szemlélőre: tanulmányozni kell, hogy önmagát jobban megismerje. Így járul hozzá az ókor-szemlélet a modern ember kialakulásához. Az Antiquitas folyton újratерmődik és az emberiség megtermékenyül a saját teremtményétől. Ha elkövetkeznék, hogy az ókorról nem készül többé új portré, az Antiquitas megszűnne inspirálni-alakítani az embert és európai kultúránk nem lenne többé az a kultúra, amelyben ma még — három-ezer év óta — benne élünk.

(Szeged.)

Zolnai Béla

B. Zolnai: *Les variations de l'Antiquité*. Traduction hongroise d'une communication parue dans le volume: *Vers un nouvel humanisme*, édité par la Commission de Coopération Intellectuelle de la S. d. N., Paris, 1937.

A filozófia történetisége

1. *A filozófia történetisége* adott tény s a maga tagadhatatlan mivoltában sokszor alapul szolgál a filozófia elleni vádaknak. Hogy mi értelmük s hogy egyáltalán van-e értelmük ezeknek a vádaknak, ma ez is egyik témája a filozófia irodalmának. Hogy ezt a problémát a filozófia megoldhassa, úgy gondolom, magának a történetiségnek problémáját általában kell megoldania. Maga a probléma két kérdést rejt magában, s ezek közül egyik a *történet szempontjából* nézi a filozófiát, a másik *a történetet magát teszi* a filozófia problémájává, mert miközben a filozófiai irányok mai zűrzavarában a történetet (a filozófiáét) hívjuk segítségül, menthetetlenül a történetiség agyonfilozofált problémájára bukkanunk, s míg ezt meg nem oldottuk, nem remélhetjük a filozófia fogalmának megvilágítását. Kétségtelen, ahhoz hogy filozofáljunk, nem okvetlenül szükséges magának a filozófiának határozott fogalma. A filozófia fogalmának meghatározása nélkül is képzelhető filozófia. Ezzel szemben jogosnak ismerjük el annak a követelésnek hangoztatását is, mely szerint a filozófia fogalmának történeti tanulságok alapján elérhető legteljesebb, azaz tudományos meghatározása a filozófia műveléséhez elengedhetetlen oly korban, mikor a tudományok integráns részét teszik a kultúrának s mikor az általános köztudat nem őrzi már azokat a elemeket, melyekből a kultúra egésze maradék nélkül megérthető. A dilettantizmus sutasága mindig kiütközik, ha valaki tudomány nélkül akar bölcsekedni arról a világról, *melyhez inkább a tudomány tartozik hozzá, mint a bölcsekedés*. A dilettantizmus eredetisége csak kivételes, ritka esetben és csak kivételes tehetségnél pótolja a történeti iskolázottság biztosságát. A mi esetünkben annál is indokoltabb ez a történet felé való tájékozódás, mert fejtegetéseink egyik részét magának a történetiségnek problémája alkotja.

2. De a filozófia történetisége egészen mást jelent, mint a tudományoké. A tudományok történetisége abban áll, hogy azonos elv vezetése mellett új meg új kérdések merülnek fel a kutató szem előtt, melyek időről-időre megoldást nyerne, hogy helyet adjanak újabb problémáknak. S ez így megy a végtelenségig. *A megold-*

dások nem végállomások, csak jelzőkövek. A tapasztalati világ sokfélesége mindig új feladatok elé állítja a tudóst. Magának a tudomány tárgyának természete olyan, hogy utópiának látszik a végleges megoldások vágya. A tudománynak tárgya lehet minden dolog, mely tapasztalati világunkban *adva* van. Éppen ez az *adottság* jellemzi a tudomány tárgyait. Tételeinek objektív érvénye ezen adottságnak tényén s azok igazságán alapul — értvén igazság alatt azt az egyetlen formát, melyben adott realitások tudtunkba jutnak s amely formája az igazságnak egyedül képezheti tárgyát és feladatát a tudományoknak. A tudományok történetisége tehát érvényes tételeinek történetileg kibontakozó sorát jelenti, azt, hogy *e tételek tudatosulása időhöz van kötve*, ezeknek felfedezése maga: történet. De ez nem jelenti e tételek érvényének történetileg relatív voltát. Az igazság nem idénycikk — a tévedések azok! De ha az igazság élete nem időileg korlátozott, mégkevésbé *időtlen*. Az igazság az idővel sem relatív, sem korrelatív viszonyban nem áll. Időtlen igazság: legjobb esetben helytelen fogalmazás. Időtlen igazság, mint a valóság elve — képtelen beszéd. Az *igazságnak semmi köze a valósághoz, az igazság a fogalom normája*. Tudományos, azaz *igazolt* ismereteink közvetlenül vagy közvetve adott valóságok, tartalmak fogalmi egyenletekbe öntését jelentik; ezek fogalmi rendszerekké tevődnek össze s ezek a fogalmi egyenletrendszerek a mi tudományunk. A tudomány meghatározásában tehát három tényező játszik közre: a történetiség, mint pszichológiai, az igazság, mint logikai, s az *öntudat*, mint ontológia elv határozzák meg a tudományt.

3. De — s itt érintkezik a filozófia a tudományokkal — az öntudat nemcsak magyarázó ideája tudásom tényének, hanem ideál is, mely kötelez. Sokkal inkább *kell* lennem öntudatnak, mint amennyire az vagyok. Ez a szüntelen érvényesülő „kell”, ez az örök feladatok elé feszülő gyakorlati kényszerítés, mely tudományunknak végső magyarázó elve, a maga mindent magyarázó, de végeredményében kimondhatatlan mivoltában lesz problémájává a filozófiának. Ennek a problémának felvetődése elkerülhetetlen, mert minden értelmi problémának ez alkotja magvát. A tudományokat ez a gyökérférfő teszi összefüggések végtelen sorának lehetőségévé. Sőt nemcsak a tudományos problémák, hanem az élet gyakorlati kérdései is e körül rajzanak ki, úgyhogy *a metafizika mint probléma, magánuk az életnek ősi kérdése*. Ennyiben minden filozófia életfilozófia, mert oly kérdést rejt magában, mely az élet legmélyéről támad s magát az életet teszi problémátikussá. A legegyszerűbb viszony, melyben a világ egy része aktualizálódik tudatomban, oly problémát jelent számomra, melynek megoldását nem nyerem magának a dolognak (tudomány!), sem az adatás tényének (ismeretelmélet!) magyarázatával. A dolog tárgyi — azaz tapasztalatilag adott — vonásai szükségszerűen rendeződnek el tudásom globus intellektualisában s az így nyert értelmi képeknek s ezek rendezett sorának objektívitása-

hoz kétség nem fér, — amennyiben objektívitás jelenti első esetben az egyes képek valóságtartalmát, azaz igazságát, másodsor pedig azt a formát, melyben ezek a tartalmak szükségszerűen, azaz belső mivoltuk, természetük szerint és kölcsönös egymásra vonatkozással rendeződnek el.

De a filozófia kérdése nem a dolgok tárgyi oldalát érinti. A filozófiai probléma abban a szükségszerűségben van, mely egyrészt a világ *tárgyasulását* kíséri, másrészt a kölcsönös vonatkozások hálózatát kialakítja. E szükségességben van adva a filozófia egyetlen problémája, de e szükségesség nem mint tapasztalati tény szerepel tudatomban, hanem mint a tapasztalaton túllévő, azt megelőző, sőt — mert e szükségesség jegyében folyik le tapasztalatumunk — magát e tapasztalatot lehetségessé tevő posztulátum.

4. A két út közül, melyen haladtunk, egyik a tudás szubjektív, másik objektív oldalán vezetett. E két vonal a végén közös centrumban futott össze. S hogy tényleg közös gyökérre bukkanunk, azt a következő megfontolás teszi nyilvánvalóvá.

Tudományunk ontológiai alapelvét az öntudatban találtuk meg, abban a pusztán tényben, hogy én tudok magamról, hogy önmagammal viszonyban vagyok s hogy ez a viszony szükségszerűen az alany és tárgy viszonya. A magamról való tudás, az én-én ösbizonyossága lesz a tapasztalatban velem viszonyba lépő dolgok megismerésének normája. Fogalmi egyenleteim kialakulásukban ezt az ősi képletet ($A = A$) követik. Hogy ez nem egyéni önkény, arról biztosít az a körülmény, hogy engem magam is köt saját törvényem; ezt fejezi ki a fent említett tétel, hogy az öntudat számomra ideál, mely kötelez. Mikor a dolgokkal viszonyba lépek, magamat mint e viszony egyik tagját tekintem s mivel olyan viszony, melyben az én alkotórészként szerepel, több lehetséges, az összes viszonyokat, melyben számomra tapasztalat adható — érzéki, érzékfölötti, közvetlen vagy közvetett: ez most nem kérdés, elméletileg egy közös formába foghatom össze. Minden tapasztalat végső elve az én = én viszony, az az egyszerű tény, *hogy van valami a világon, ami ugyanakkor alany is, tárgy is*. A tapasztalat abban áll, hogy az öntudat zavartalanságát, az én-tárgy és én-alany ideális egységét megbontja valami, ami idegen az énre. Az én viszonyba lép a dolgokkal s most már nemcsak tudja magát, hanem e dolgokkal viszonyban lévőnek is tudja magát: a tiszta tudat üressége helyébe a tárgy-tudat gazdagsága lép. A lehető viszonyok közös nevezője mindig az én marad. A tapasztalati dolgok összességét a világ fogalmában egybefoglalva, a világ és én mint alany és tárgy állnak szemben egymással. Az én ideális egységében közvetlenül ismeretes, a világ mindig x , ismeretlen a maga egészében, — nemcsak hanem megismerhetetlen is. Hogy miért, azt magának az ismeretnek természete magyarázza. Az x -ként szereplő világ fogalma mint végtelen nem szerepelhet tárggyául a megismerésnek, nem azért

mert az ismerés *in concreto* mindig tökéletlen, hanem mert a végtelen megismerése *ellentmond az ismerés természetének in idea*. A végtelen megismerése azért lehetetlen, mert az ismeret mindig a résznek viszonyát jelenti részhez. A végtelen az abszolútum mellett még egy kívülálló megismerőt is felvenni önellentmondás. A végtelen fogalma nem tűr maga mellett még egy véges dolgot. Aki az abszolútum (Isten!) létét szokták bizonyítani, fél munkát végeznek: a következtetésre, hogy minden relativum felteszi az abszolútum létezését, következő kérdésnek annak kellene lenni, hogy az abszolútum létezése felteszi-e a relativumét. *Nemcsak fel nem teszi, de tiltja a tőle különálló relativum tételezését*. Ahoz, hogy a tárgytudat gazdagsága világtudattá bővüljön, az kell, hogy az én:világviszony a tudatosulás képletébe (én = én) beférjen. Ez csak egy esetben lehetséges, ha világ = én. Ebben az esetben az én:világviszony, mely rész viszonyát jelenti részhez, feloldódik az egész szintézisében én = világ = 1.

5. Az újkor az abszolútumnak két klasszikusnak mondható meghatározását produkálta: a *Spinozáét* és a *Hegelét*. Spinoza szubstanciának gondolja, mely mellett abszurdum még valami mást is gondolni; a Hegelé látszólag ellentmond ennek: Es kommt alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen. (Werke v. Glockner II. 22.). Totalitát und Individualitát sind identisch — mondja máshol. Alapjában pedig mindkettő azt mondja — csak egyik a Kant előtti, másik a Kant utáni filozófia nyelvén. A kettő közt eltelt idő alatt a filozófia új módszerrel gyarapodott: az ismeretelmélettel. Ezt az új módszert Kant adta a filozófiának. S nézetünk szerint Kant végleg megoldotta az abszolútumnak problémáját avval, hogy kimutatta az abszolútum megismerésének lehetetlenségét, mégpedig azért véglegesen, mert a megismerést ismeretelméletileg mutatta ki lehetetlenné. Ez az ismeretelméleti vonás adja a modern filozófia tudományos arculatát. A filozófia Kant számára sohasem egy az ismeretelmélettel; (nem volt ő ujkantiánus) neki az ismeretelmélet módszert jelentett. Az ismeretelmélet csak ott juttatta csődbe a filozófiát, ahol módszernél többet láttak benne. A filozófia problémaköre nemcsak a maga egészében megvan Kantnál, hanem olyan felfedezésekkel bővült, melyeket éppen a híres transzcendentális módszerének köszönhet Kant. Az abszolútum se nem alany nélküli tárgy (Spinoza) se nem tárgynélküli alany (Hegel), mutatja ki cáfolhatatlan bizonyossággal — *hanem magában az alany és tárgy viszonyában szükségszerűen érvényesülő posztulatum*. Így lesz az abszolútum fogalma „Grund der Synthesis des Bedingten. (Kr. d. r. V. 333. I.)

A „*hen kai pan*“ fogalma minden apriori szintézis alapja. *S apriori szintéziseink apodiktikus bizonyosságán nyugszik az egész tapasztalat*. De magának az egésznek fogalmát tapasztalatilag nem nyerhetjük, mert az egész, az abszolútum nem lehet tapasztalat tárgya, de

minden tapasztalatban az egész fogalmának normatív ereje érvényesül. A tapasztalat mindig a részek kölcsönös vonatkozását jelenti. Az én = világ konceptus, mely felteszi az én = én = 1 (egész) viszonyt, csak abban az esetben válhatik az egésznek önmagához való viszonyává, ha az én = világ. De a tapasztalatban, mely szüntelen vonatkozások sora, sohasem válhatik a vonatkozás nélküli egész adott tárggyá, jölehet mindenütt az egész *fogalma* a vonatkozások végső normája.

A tanulás ebből mindenekelőtt az, hogy az öntudat sohasem egészen üres forma, pusztá azonosság, hanem in concreto, — mint aktualizálódott tárgytudat, a világ egy részének gazdag tartalma, s ugyanakkor az a *szükségesség*, az a kényszerű bizonyosság is, hogy ez a tartalom tényleg az, ami, hogy tudásom nem egyéni vélekedés, hanem igaz valóság. Egyrészt tehát aktuális hatalom, másrészt potenciális energia: ordo és ordinans. Minden tapasztalati bizonyosság, az egész fogalmának az én = világ viszonyba zárt koncepciójának bélyegét hordja magán. Életünk minden mozzanata metafizikai csírákból hajt ki s metafizikai gyökerekből táplálkozik.

A filozófia problémája mostmár ennek az egésznek a problémája. A filozófia kérdése tehát olyan, *hogy szükségszerűen túlvezet a tapasztalaton*, mert magának a tapasztalt egészének, tehát egy tapasztalatilag már nem adható valaminek problémája. Mi ez az ő valami, a világ mint egész, a létező, mint létező? Ez a filozófia kérdése és csak ez a kérdés igazán filozófiai. Minden olyan probléma, mely nem függ össze szorosan evvel az ősi kérdéssel, *merő empiria* s csak bitorolja a filozófia nevet.

6. Éppen azért, mert a filozófiának csak egy problémája van, a filozófia történetisége egészen mást jelent, mint a tudományoké. A filozófia történetisége nem biztos megoldások történetileg adott sorát jelenti, hanem egy problémának koronként fel-felbukkanó megoldási kísérleteit. Ez pedig más szóval azt teszi, hogy a filozófia problémája *megoldhatatlan* s ezt a tételt minden filozófus magáénak vallja.

A filozófia egyetlen kérdésének helyes megfogalmazása maga is hosszú fejlődés eredménye. A mítikus öntudat réveteg tapogatózásától a kérdés teljes világossággal való megfogalmazásáig a kérdéseknek és feleleteknek végtelen sora vezet, s mikor a végén teljes világosságában villan fel a kérdés, már ott van a kétségtelen bizonyosság is, *hogy lehetetlen a metafizikai megismerés*.

A filozófia történetisége abban áll, hogy a metafizikai probléma csak a megoldási kísérletek hosszú sora után lesz tudatossá a maga megoldhatatlan mivoltában. Mindegyik kérdés egy darabját tépte szét a Maya fátyolának, minden felelet egy bátor lépés a Dhyana gyémántcsúcsa felé. De fent a csúcson a Nirvana semmije fogadja a lelket. Nem az elmúló földi élet aggálya remeg a metafizikai kérdés alján, hanem az egész világ mivoltának, az életnek magának

értelmetlensége tesz értelmetlenné minden további kérdést s lehetetlenné minden további feleletet. A metafizikai probléma — ez a tanulságok summája — értelmileg meg nem oldható, mert a metafizikai probléma gyakorlati probléma.

7. De ne siessük el a tanulságot! A filozófiának ilyen értelmezése sokkal kevésbé időszerű ma, semhogy rá ne szorulna a történelmi igazolásra. Sajnos, a filozófiának nem áll módjában időszerűnek lenni. A tudományos problémák mindig időszerűek, mert aktuálisak. A filozófia egyetlen problémája egy akut dolog, egy avas kérdés Ady szerint, melynek a magva mindig ugyanaz. (Itt van egy legnagyobb Valóság, Ez valami szent rendetlen Rend.) A filozófia története éppen ezért problémátörténet, magának a probléma kialakulásának története. Tehát a történetiség még inkább pszichológiai momentum a filozófiánál, mint a tudományoknál. Ha a megoldások jelentenék a filozófiát, akkor nem volna más teendők a filozófia történetével, minthogy *világnézeti típusokat keressünk* össze benne s *legfeljebb gyönyörködjünk az egymást követő rendszerek architektonikus felépítésében s végeredményül megállapítsuk*, hogy a történelem minden önálló kultúrájának megvolt a maga *külön* filozófiája s ezeket a filozófiákat nemcsak lehetetlen közös nevezőre hozni, hanem azok időn és téren át állandóan harcban állanak egymással a győzelem vagy a kibékülés minden reménye nélkül. A reménytelen éppen az, hogy a harc a filozófia lényegéből folyónak látszik, amennyiben a par excellence filozófusok a legharciasabbak. Egyezményes filozófiát űzni, azaz törekedni az ellentétek kibékítésére, ez nem filozófusi jellemvonás. Az ellentétek feloldásával magát a filozófiát semmisít meg. Akinek nincs érzéke az ellentétek bizonyos synopsisához, az semmit sem fog meg tudni a filozófiáról. De hogy jól érezd magad az ellentétek ostromlottjaként ahoz az kell, hogy belül kerülj a pszichológiai burkon, hogy a filozófiákban meglásd azt, ami filozófiai, ami az összes filozófiákat — minden ellentét mellett is — egy közös gyökér hajtásának mutatja ki. Hogy a filozófia történetisége mellett is bízni tudjunk a filozófiában, túl kell jutnunk a historikumon, *a kifejezés változásaiban keresni kell a kifejezhetetlen örökkévalóságát*. Az örökkévaló pedig *a probléma*. A kérdés tehát nem az, hogy van-e philosophia perennis, hanem hogy mit tartunk perennisnek a filozófiában, a problémát-e, mely mindig korszerűtlen, vagy a korszerű feleletet. *Philosophia perennist tanítani annyi, mint az örökkévaló életét hozzákötni az időtlenné merevített történetihez*, megölni a kérdést s halhatatlanná kiáltani a feleletet, biztosítani a tévedhetetlenséget s megfosztani a szempont szabadságától. De mindez ellenkezik a filozófia természetével. Mert filozófusnak lenni annyi, mint az időileg determinált feleletek bilincseiből kiszabadítani az élet nyugtalanító kérdését; világnézetek kaotikus össze-visszaságában a típusok mellőzésével megkeresni a belső alakítóerő törvényét. Filozófusnak lenni

annyit jelent, hogy nem bízunk a történelemben, sőt magát a történetet is önigazolásra szólítjuk.

8. Ebből mindjárt nevezetes tanulságok adódnak a filozófia történetére vonatkozólag. Mindenekelőtt az, hogy a filozófiatörténet egységes szemlélet uralma alatt áll. Ez egységnek nem tárgyi garanciái vannak, mert az egységes szemlélet magának az öntudatnak formáló törvényeként vetül a történelmi valóságra. Ha elfogadjuk, hogy a par excellence filozófiai kérdés mindig metafizikai, akkor a föntiekből könnyen belátható, hogy a filozófiatörténet egysége nem pusztán a filozófia külső kulturális szerepének azonos voltán nyugszik, hanem magának a filozófia *problémájának* azonosságán. Anynyit jelent ez, hogyha a filozófiában metafizikát, azaz eo ipso problémát látunk, a probléma azonossága fogja képezni filozófiatörténetünk egységes szemléletének végső alapját. Az egyes tudományszakok történelmének a *tárgyi* egység mellett számolni kell a problémák változásával. A filozófiatörténetnél a hiányzó tárgyi egységet a probléma azonossága pótolja.

De van egy másik tanulság is! A történeteszemléletnek a *fejlődés* a másik meghatározó vonása. A tudományok fejlődése a tudomány tárgyának, tárgyi alkatának gazdagodását eredményezi. A fejlődés elve értékelő kategória. A tudomány értékelése az igaznak-tartás objektív kritériumaira vonatkozik. Tehát ezeknek fejlődését jelenti a tudományok fejlődése. De ez a fejlődés *tárgyi* szempontból szinte anekdotikusnak mondható, nem szerves ez a fejlődés. A filozófiatörténet ezzel szemben — éppen azért, mert egysége nem tárgyi garanciákon, hanem a probléma azonosságán nyugszik, szükségszerűen *szerves fejlődésről* ad számot. A probléma a tudatosulás előhaladtával az előző mozzanatok tanulságait felveszi magába. A filozófiatörténet végső eredménye valóban az, amit Hegel megállapított: „1. dass zu aller Zeit nur eine Philosophie gewesen ist... 2. dass die Folge der philosophischen Systeme keine Zufällige, sondern die notwendige Stufenfolge der Entwicklung dieser Wissenschaft darstellt; 3. dass die letzte Philosophie einer Zeit das Resultat dieser Entwicklung und die Wahrheit in der höchsten Gestalt ist“ stb. De vegyük figyelembe, hogy ez egyoldalú ontológiai (?) fejlődés axiológiai értelemben veendő, azaz a fejlődés éppen a végső tökéletesebb eredményhez viszonyítva bír értelemmel. Az ontológiai folyamat visszafejlődést és stagnálást is mutathat — mindez Hegel felfogása szerint nem volna érthető. Nem a korszak teremti filozófiáját, hanem a filozófia alkot korszakokat; s abban a pillanathan, mikor a történetiség, a folyamat képzetével egységbe foglaljuk e korszakokat, a fejlődés szükségszerűen kapcsolódik az egymásból-következés fogalmához. Die Gegenwart ist das Höchste — mondja Hegel; das Höchste ist die Gegenwart — hangzik az axiológiai megfontolás posztulátuma. S végeredményében mindegy, hogy a jelent

konstatáljuk legtökéletesebbnek vagy a legtökéletesebb uralmát követeljük a jelenen.

9. De hagyjuk egyelőre Hegelt! Fejtsük fel először azokat a részlettanulmányokat, melyek a filozófia problématisztájából következnek annak történetére. Éppen azért, mert a filozófia problémája túlfekszik a tapasztalat tárgyi vonatkozásain, azaz metafizikai probléma, történetének egységét nem tárgyi garanciák biztosítják, hanem az, hogy e probléma éppen az egységnek problémája. Az ismerő munka semmi más, mint örökös egységesítő folyamat. A tapasztalati vonatkozások egységének garanciáját kereste az ember mindig a filozófiában s ennek az egységnek metaforáit alkotta meg a filozófiai rendszerekben. De a filozófiai probléma *tiszta teoretikus jellegénél* fogva nem nyerhetett megnyugtató megoldást e metaforákban. A megformált tárgyi képen mindig túl utalt egy egyetemesebb egység felé a probléma, mely problémának maradt még továbbra is, mert a tárgyi világ egységének garanciái nem lehetnek maguk is tárgyiak. Az indus filozófia keresztje ez a probléma volt már. „A kettősség nélküli Egy” képtelen képzele elől „a szók a gondolkozással együtt értetlenül fordultak vissza”. De Indiában az abszolútum megismerésének problémáját elfődi az abszolútumba való beleolvadás vallásos motívuma. A probléma irracionális feloldása jellemző az indus filozófiára: a pszichológiákon kívül logikai gátlásokkal is küzdött.

A görög nem engedi, hogy az értelmi háló száalai áttöressenek. Ezért a probléma világosabb fogalmazásban tűnik elő. A filozófia történetírójának éppen ennek az útnak kiemelésében kell a görög jelentőségét megjelölni. A világ egysége egyetemesebb bizonyosságon nyugszik, hogysen empirikus tények alapján tagadható lenne. Itt adódik a görög filozófia problémája! Ismeretünk kettős fogalmi rétegződést mutat: az érzékek útján nyert és az ész, a nous közvetítette fogalmak rétegét. E kettőnek különválasztásában van a görögök nagy tette. Korlátjuk pedig kezdetleges pszichológiai iskolázottságukban. A világ egysége ideális egység, nem tárgyi azonosság — látja egészen tisztán Platon. De hogy milyen tanulások adódnak ebből a megállapításból, azt nem láthatta az ismeret pszichológiájának akkori stádiumában. Mert az ismereti világ dualizmusa az ismeret eredete után való kutatás közben rávetült a tárgyi világra s ennek eredménye volt a *metafizikai dualizmus*. S így a világ egységét egyszerre bizonyította és cáfolta Platon. A világ egységét az ideák garantálják, de az idea tárgyi valóságként állíttatott szembe a tapasztalati világgal. Vagy az egységet kellett feláldozni, vagy a tapasztalati világnak kellett semmivé válnia.

10. A középkoron át a probléma strukturája nem változott. Az universaliák körüli vita a problémát azon a fokon őrzi meg, amelyre Platon állította. A problémaátadásban az jelent új állomást, mikor újra az ismeret felől kezdik nézni. Descartes jelentősége, hogy

a filozófiai problémát egy eredetibb fokra állította s evvel a további fejlődést függetlenítette az előbbi kor körbenjárásától. A modern filozófia Descartesnak köszönheti függetlenségét. De Descartes adós maradt a pozitív instanciákkal. Felfedezi a probléma kulcsát, de mellőzi a főproblémát. Neki a „Cogito” csak arra volt jó, hogy elvégezze nevezetes halálugrását a problémák káoszába. S itt valóban megszívlelendő volna a filozófiatörténet tanulsága! Mindaz, amit Descartes a „Cogito”-ból önmagának s félig-meddig korának magától értetődően kifejtett, egyáltalán nem következik belőle. Módszeres kételyével eljut az ősbizonyossághoz, s ahelyett hogy e bizonyosság garanciáit kutatná, nyugodtan megteszi az utat visszafelé. Hogy mennyire téves volt Descartes következtetése, azt illusztrálja az utánajövő két század zűrzavara, melynek végén a kétely, ami nála még csak módszer, s valljuk be eredményes módszer, állandó magatartássá lesz. Descartesnál a kétely út a filozófiához, Hume filozófiája út a szkepszis igazolására. Az egész fejlődés azt látszott igazolni, hogy mivel ugyanabból a végső elvből egymásnak homlok-egyenest ellenkező konklúziókra jutunk, maga a végső elv sem végső, sőt — egyáltalán nincs is végső elv s az emberre legjobb, ha kurtjét műveli. Soha filozófiaellenesebb korszakot, mint az Aufklärung! Vanak korszakok, melyeknek hiányzik a filozófiájuk, de annyira filozófiaellenes, mint a felvilágosodás, egy sincs. Pedig a felvilágosodásnak megvolt a filozófiája, de nem hitt benne senki.

11. A hitetlenségnek, a kételynek szembefeszülő ellentett energiája kellett ahoz, hogy Kant filozófiája a modern kor törekvéseinek pozitív áramlásaként létrejöjjön. Kant tette nem a kopernikusi fordulat, hanem e fordulat jelentőségének felismerése. A nagy fordulatot a maga idejében, az ilyen fordulatok divatja korában elvégezte Descartes. A fordulat jelentősége ma is frappáns és félreismernhetetlen.

Metafizikai probléma az egységnek problémája. De „az összes jelenségek abszolút egysége” csak *eszme*, mert ilyet képen soha el nem készíthetvén, *probléma* marad minden megoldás nélkül. (T. F. K. 244. l.) Platon az egység eszméjéért feláldozta a tapasztalat tárgyi valóságát. A metafizikai dualizmus pedig nem megoldása az egység problémájának. Kant éppen problematikus jellegének kiemelésével érte el az eszme és a tapasztalati valóság szintézisét. Az ismeretelméleti dualizmus (aposteriori — apriori) a tapasztalat egységében oldódik fel. Az abszolútum és relatívum egysége csak úgy biztosítható, ha az egyik feltételül állítatik a másiknak s sajátos természetete mindegyiknek érvényesíttetik — a magyarázatban. Az egység eszméje örökösen túl utal az elért tapasztalaton; innen a tapasztalat problematikusága. Ennek a problematikuságnak tudata a filozófia. A „Cogito ergo sum” a gondolkodás ténye végső bizonyosság. De a Cogito-ban nem a világ realitásának biztosítéka van adva, hanem a realitás mivoltára irányuló megismerés érvényének biztosí-

téka. Minden tapasztalat a tiszta ész törvényszerűségének, az ismerő funkciók feltétlen érvényének köszönhető. Azonkívül valami egyebet megismerni, mint amire az embert a tiszta ész képesíti, önellentmondás. A tiszta ész korlátjául szolgál a valóságnak logikai téren, de tárgyi vonatkozásban a tiszta észnek is korlátja az empiria. Eszme és valóság ugyanannak az egy tapasztalati világnak két aspektusa. Eszme és valóság között szintézis állítatott nem azonosság: eszme és valóság szintézise a tapasztalat. Mindaz, ami a tapasztalat tárgyi oldalán túl van, metafizika. A metafizikának fel kell tehát kutatnia azokat az elemeket, melyek nem tárgyi eredetűek: így jutunk el a tiszta ész, a gyakorlati ész, az ítélő erő eszméjéhez s ezeken keresztül a filozófiai rendszer olyan conceptusához, melynek eo ipso a probléma képezi alapját. Ebben a vonatkozásban Philosophie ist die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft. Éppen ezért a metafizika az értelem számára csak problémát jelent. Nem, hogy mit tudok, de mit tudhatok meg, ez a kérdés. A metafizika csak gyakorlati vonatkozásban jelent megoldást, feltétlenül meghatározván, mit kell cselekednem.

12. Kantnak, ki a filozófiában elsősorban problémát látott, a filozófia történetisége nem okoz gondot. A *probléma* valami egészen történetietlen jelleget kölcsönöz a filozófiának. A filozófia történetisége ott válik problémává a modern gondolkodásnak, ahol a történetiség helyet kap a filozófia rendszerében is. A történetiség mindig a rendszer halálát jelentette! S ime a Kant utáni filozófiai rendszerekben maga a történetiség magyarázó erővel bír a rendszeren belül is s ezen a réven önmaga történetisége is problémájává lesz a filozófiának. Szükségszerűen következik ez mindabból, amit a kanti filozófia felszínre hozott.

A kanti prolematika a kortársakra és követőkre éppen problematikus mivoltánál fogva a befejezetlenség jellegével hatott. A kanti szintézis titka az ellentétpárok együtt-tartásában van. Ellenfelei ezeket az ellentéteket rótták fel hibájául s hívei ezeket igyekeztek kiküszöbölni, *feloldani*. A kanti filozófia sorsában a hívők jóakarata vált végzetessé. Mindenki javítani, tökéletesíteni akart a kanti filozófián, de az igazi problémát nem látta meg senki. Kantnál a szintézis alapja az a kölcsönös vonatkozás, mely az egységes tapasztalat alkotó elemei közt megvan. Az *Erscheinung* képzete nem objektív vonásától fosztja meg a tapasztalat tárgyait, hanem azoknak az egységgel (eszme) való szoros vonatkozását emeli ki. Viszont az ismerő (ideális) funkciók csak tárgyi vonatkozásukban érvényesek. Kant számára a *Ding an sich*, másfélszázad e botrányköve, egy percig sem volt probléma. Eszme és valóság csak kölcsönös vonatkozásukban lehetnek problémái a filozófiának: azaz a tárgyi világ csak mint *Erscheinung*, az eszme csak mint a tapasztalat tárgyi részét formáló szellemi funkció. A szintézis garanciája éppen a

heterogeneitás. Az eszme csak úgy alkothat a valósággal szintézist, ha maga már nem tárgyi valóság. Platonnál ez a szintézis nem volt lehetséges, mert az eszme maga is tárgyi valósággként szerepelt. Az eszméiség *sajátos* értelme Kantban vált tudatossá. Platon a valóság relativitását kényszerül állítani, Kant az eszme és valóság korrelációján alkotja meg a szintézis alapját.

12. Kant problémája félreértésének volt a következménye, hogy követői a *Ding an sich*-re terelik a hangsúlyt. De evvel a szintézis alapját semmisítik meg. A tapasztalattól független *Ding an sich* és eszme szintézise lehetetlenné vált. Az egység garanciáit újra az azonosságban kellett keresni. (Identitätsphilosophie.) Nem pusztá tárgyi azonosságról van most már szó, hiszen Kant filozófiája nem maradhatott teljesen hatástalanul. Az egység alapját az alány és tárgy egyesítésében, azonosságában vélik feltalálni s ennek az azonosságnak metaforájává válik a szellem, a *Geist*. E metaforának új vonása a platonai ideával, s a spinozai szubstanciával szemben a *történetiség*. Mindaz, ami a kanti szintézis alkotó eleme volt, e szellem momentumaként szerepel. Az egyes momentumok pedig mindinkább a történetiség távlatába helyezkednek el. Már Fichtenél is filozófia „die pragmatische Geschichte des Bewusstseins, des Grundes und der Quelle alles Seins“. De egyelőre még tézis, antitézis, szintézis tisztán logikai értelemben állíthatnak a valóságról.

A metafizika és logika azonosítása nem állhatott meg ezen a fokon. Fichte szubjektívizmusának ellentétéként megjelenik Schelling objektív idealizmusa. A kettő „differentiái“ Hegelt arra készítik, hogy szubjektív és objektív vonásokat egyként tulajdonítson a szellemnek. Így a kettőnek szintéziséből jön létre az abszolút szellem metaforája. De ez az abszolút szellem maga már történeti valóság. A szubjektív és objektív momentumok történetiek s maga a történetiség a szellem ilyen értelmezésének posztulátuma. A filozófia történetisége akkor válik problémájává a filozófiának, mikor a rendszernek posztulátumává lett a történetiség. Hegelnél a kettő még nem válik külön: filozófiatörténet és történetfilozófia ugyanabban a nagy egységesítő folyamatban olvadnak össze, melynek az egész rendszer eredménye. A filozófia feladata magának a szellemnek kibontakozását végigkísérni: tehát a filozófia eo ipso történetfilozófia lesz, hiszen a történetiség az alapvető magyarázó elv. Másrészt pedig a szellem kibontakozásának tudatosulása adja a filozófia történetét. A filozófia tárgya tehát semmi más, mint a filozófiatörténet. Mindaz, ami a filozófiatörténetben idői egymásután, csak kibontakozása annak, aminek logikai következetessége a rendszerben válik nyilvánvalóvá.

14. A filozófiatörténet új tanulságokkal gazdagodott Hegel révén. Ha a probléma jelenti a filozófiát, a fejlődést a probléma minél tökéletesebb kidomborítása adja, a *megoldás* szükségszerűen megakasztja a fejlődést. Hegel a megoldások filozófusa, Kant filozó-

fiájának egész problematikáját felgöngyölti egy szintetikus elvnek, az azonosságnak vonalán — egy harmónikus zárt rendszerbe. Hegel *feloldja* a kanti ellentétpárokat. Isten-lélek-világ: az egység ez *eszméi* (Kantnál a problematikusság pecsétjei) a valóság síkjába lépnek s „konkrét” fogalmazást nyernek. A probléma abban van, hogy aminek léte tárgyi garanciákkal nem bizonyítható, se nem cáfolható, azaz eo ipso problematikus, mégsem nélkülözhető a filozófiában. Isten, lélek, világ törzsfogalmai a filozófiának s olyan problémát jelentenek, melyeknek megoldását ab ovo elutasítja Kant, mert neki filozófia éppen a problematikusság tudatát jelenti. Hegelnél nincsenek megoldatlan problémák. Ő már eleve a megoldás jegyében fogalmazza meg problémáit. Nála nincsenek antinómiák, paralógizmusok, csak antitézisek, de ez már anticipálja a szintézist. Kant problémája úgy fejezhető ki Hegel nyelvén, hogy minden, ami valóság, észszerű, mert tapasztalati valóságról lehet csak szó s a tapasztaló szellem abszolút úr, *törvényt* szabó hatalom a maga területén; — de nem minden, ami észszerű, valóság is. (Ennek jelentősége azáltal tűnik ki, hogy csak így, ha t. i.; az észszerű általánosabb kategória a valóságnál, válhatik az észszerűség a valóságra irányuló cselekvésünk erkölcsi normájává.) Kantnál tehát a filozófia a szó szótári értelmében vett metafizika. Hegelnél éppen ezt a metafizikai jellegét veszti el: valóságtanná, ontológiává lesz. Közismert rendszerének alapelve: Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig. A metafizika dualizmusra utal, Hegel az ideális és reális azonosságán építi fel monista rendszerét. A metafizikai probléma megoldhatatlan, a megoldás metafizikátlan.

De Hegel problémátlanosága csak követőiben szemlélhető kellően. Hegel oly tökéletes megoldást produkál, hogy utána a filozófia a maga egészében megszűnt probléma lenni. A hegeli megoldás egyeseket tökéletesen kielégített, mások előtt az egész problémát diszkreditálta. Hegel után a filozófia egésze nem probléma többé. De a filozofálás csak a problémában élheti ki magát. Ezért terelődött az egészről a részletek felé az érdeklődés. S itt adódik az érdekes történeti tanulság! Hegel rendszere részleteiben vált *problematickussá*, azaz önmagának ellentmondásává. A részletproblémák túl nőnek Hegel rendszerén s a *problémák szintézise* már el sem képzelhető a hegeli *megoldás* síkján.

15. Elsősorban a *filozófiatörténet* jelentette a problémát. Hegel hatása itt a legnagyobb. A XIX. század nagy filozófiatörténészei mind hegelianusok voltak. Hegel rendszerének sajátsága az, hogy a filozófia addigi *eredményei* mind szisztématikus elrendeződést nyertek benne. Ami a filozófiákban historikum, kölcsönös korrekciók útján az egységnek ugyanolyan univerzális fogalmát adja, mint a Hegel Geistje. A hegeli szemlélet tanulsága, hogy nemcsak a probléma azonos, de a megoldások is kölcsönös vonatkozásokban vannak egymással. Tehát a rendszer történeti úton is felépíthető. Szisz-

*tématis*us érdekből kezdik kutatni a filozófia történeti életét a filozófiatörténet nagy klasszikusai. Érthető innen a fontoskodás, pátosza, mely művüket körüllegi. Pedig szinte komikusnak hat Kant kérdésének eltorzítása: *Wie ist Philosophiegeschichte möglich?*

Amennyire mindez motiválva van történetileg, époly természetes következménye a történet felé orientálódásnak a historikum eluralkodása, a historizmus. Minél történetibb tudomány lett a filozófiatörténetből, azaz minél objektívabb hűséggel merültek a múlt hagyományainak tanulmányozásába, annál kevesebb jelentősége volt a filozófia szempontjából, mert annál kevésbé mutatott szisztematikus összefüggést az e réven nyert kép. Világos lett, hogy a filozófiatörténet csak a rendszer előfeltételezései mellett egységes fejlődés, de magát a rendszert nem igazolja a történet.

A filozófia történetiségének túlhangsúlyozása a filozófia eredeti jelentését is megváltoztatta. A történelmen iskolázott elme kénytelen feladni a filozófia egységes fogalmát: „*Grenzenlos, chaotisch liegt die Mannigfaltigkeit der philosophischen Systeme hinter uns...*“ (Dilthey.) A filozófiatörténet előbb feláldozza a filozófia egységét (filozófiák nem azonosíthatók egymással) aztán — filozófia nélkül nincs filozófiatörténet — egy alacsonyabb fokra száll alá: pszichológiai alapon művelik. (Dilthey: *Die Typen der Weltanschauungen.*)

De ezzel csak az igazolódott be, hogy a filozófia nem historikum. De a filozófia fogalmának relativizálása éppen az igazi filozófikum iránt ébresztett figyelmet. Ha a filozófiatörténetben minden relatív, mégis kell egy abszolút pontnak lenni, egy közös viszonyítási alapnak, mely magának a filozófiatörténetnek is egységei biztosít. Es müsse eine Philosophie geben, wenn es eine Geschichte der Philosophie gibt (Hönlgswald). Egészen természetes, hogy a keresett egység nem a rendszerben volt található, hanem a problémában. A rendszerek ellentmondhatnak egymásnak, a probléma marad ugyanaz. A problémátörténet a filozófiatörténetnek mint tudománynak posztulátumaként jelent meg. A filozófiatörténetnek paradoxona ezzel oldódott meg. A változóban, a relativumban soha meg nem találjuk az abszolútum, az örököt, mert éppen a változó, a relativum szorul az abszolútum igazolására. De örökkévaló csak a probléma! A filozófiát nem történetisége magyarázza, hanem a filozófia sajátossága, problématisus mivoltja adja a történetiség értelmét. A kész tudás változatlanul halad az idővel, csak a probléma, a kérdés kap időnként új-új feleletet.

16. De Hegeltől a problémáig egy veszedelmesebb s nehezebben járható út is vezet: a történetfilozófiáé. A történetfilozófia is olyan paradox tudomány, mint a filozófiatörténet. A történetiség filozófiája önmagának paradoxonává válik, amint kiszakítjuk a Hegel rendszerének kötelékéből. Hegelnél a történetfilozófia jelenti a filozófiát, maga a Geist „ein geschichtliches Wesen“. Az egység alapja

nála a történetiség. De abban a pillanatban, mikor a történetiség nem a legáltalánosabb ontológiai vonásként szerepel, hanem a jelenségeknek csak egy részét foglalja egységbe, elvezti filozófiai érdekét. A „Kritik der historischen Vernunft“ nem állítható egy szintre a kanti kritikákkal. Mert míg a kanti kritika a tapasztalati dolgok adatásának transzcendentális előfeltételeit keresi, amaz egy (adott) tény pszichológiai vonatkozásait emeli ki. A történeti ész pszichológiai tény, a tiszta ész az egységes tapasztalat posztulátuma.

De a történetfilozófiának, ha egyáltalán existálni akart, el kellett jutnia a filozófiához. A történetiség adott tény, s mint ilyen, nem lehet filozófiai problémává, a történetiség problémája annak az időtlenhez, *történetietlenhez* való kapcsolatában van. Szellem és történelem kapcsolata adja a problémát, mint Hegelnél, de a szintézis elve nem hegeli többé. A szellem első renden *normatív* szellem s mint ilyen az értelem számára eo ipso csak problémát jelenthet. A norma követelést jelent, e követelést konstatálja az értelem, de a követelés ténye túl utal a tények világán s metafizikát, azaz problémát revelál. Mindaz, ami a történelemben tény, e végső probléma távlatából nyert megértést, hiszen a „normatív szellem“ éppen a történelmi tények megértésének posztulátuma. A történetiség tehát nem probléma többé a maga *adottságában*, de mint minden *adott* valóság, túl utal magán egy egyetemesebbre, az egyetemesnek problémájára.

17. A történetfilozófia azonban egy másik uton is eljutott a problémához. Ez az út visz el a jelen történeti megértéséhez. A Dilthey—Sprangeri fejlődés mellett egy másikra is fel kell figyel-nünk, mely Heideggerig vezet. De ez a fejlődés illegitim úton halad, amennyiben csak logikai lapszussal tulajdoníthatta a történetiséget a legáltalánosabb ontológiai kategóriának, abszurdumig fokozván a paradoxont (ész történetisége, *Ontologie der Geschichte*).

Igaz, a paradoxon is problémát jelent, azonban a filozófia hivatása nem a mindenáron való problémakeresésben van. A paradoxon sajátossága az egyoldalúság, a filozófia problémája további vonatkozásban szintetikus elv. A mai filozófia újra a problémában eszmélt önmaga feladatára. Senki sem vár ma megoldást a filozófiától s a filozófia nem is ígér mást, csak problémát (konfliktus, antinomia, aporia, kontradikció, heterologika stb.). Ennek ellenére a probléma-történet nélkülözni fog valamit a mai filozófiában: a problémák egységét. A probléma egységét pedig csak a végső öneszmélés biztosíthatja, ha t. i. ráeszmél a filozófia arra, hogy az ő problémája éppen az egységnek problémája. Ebből a szempontból a filozófia-történet szerepe ma valóban nem lehet más, mint biztosítani a probléma történeti folytonosságát, azaz ráeszméltetni újból a filozófiát arra, hogy a filozófia a probléma mellett szintézist is jelent: éppen a *problémák szintézisét*.

Kondor Imre

Két kongresszusról

A IX. filozófiai kongresszus

„Hogy lehetséges általában filozófiai kongresszus?“ tette föl a kérdést féltréfásan, félkomolyan *Liebert*, egyik témához hozzászóltában, s a kérdésben ott volt az az optimista becslés, hogy lehet, csakugyan és érdemes is ilyen kongresszusokat rendezni, — Schopenhauer még végleg és jóvátehetetlenül képtelen gondolatnak tartotta az ilyesmit, — de ott volt a finom bíráló magja is, hogy — bár a rendezőség minden hódolatot kiérdemlő módon oldotta meg nehéz feladatát, — szerencsésebb módja is lehet a rendezésnek, célszerűbb elvek szerint. Ahogy most újból átveheti az olvasó a 12 kötetbe foglalt anyagot,¹ amely nyomtatásban már készen állott a szóbeli előadásokra, nyugodtabb és elmélyedőbb átgondolás után megint csak az az érzés lepi meg, ami a kongresszuson: hogy ez az óriási kérdésmennyiség, melyre ezek a 8—10 oldalas cikkek válaszolnak, olyan gazdag és annyi részletet ölel fel, hogy csakugyan lehetetlen nem érezni az *embarras de richesses*, — a fától alig lehet látni az erdőt. A 12 impozáns kötet — 10—12 íves valamennyi — felöleli az egész európai filozófiát, ha nem is mindig legelső rangú képviselői által kifejtve, s a cikkek írói természetesen legjavát adják annak, amit az előre kijelölt témakörökből önként választott kérdéseikről mondhatnak, temérdek gondolatfakasztó és érlelő ötlet kínálkozik is bennük, természetesen, — s mégis, ha azt kérdezné valaki, hogy mi nyert ezzel a kongresszussal a filozófia, bajos volna egyebet mondani, minthogy több-kevesebb világossággal és őszinteséggel valami önkénytelen tükrökép alakult ki arról, hogy miféle kérdések foglalkoztatják, nagy általánosságban, a mi napjaink filozófiáját, de ez a tükrökép is igazában csak a találmány, helyzeti véletlennek jóvoltából összekerült részletekből támadt körvonalakat mutatja, a filozófia s ezzel a világkép alapfogalmaira kíváncsi köztudat alig nyer kielégülést a sok nagyszerűen kidolgozott részletből.

¹ Travaux du IXe congrès international de philosophie. Congrès Descartes, Publiés par les soins de R. Bayer. Paris, Herman et Cie.

Nem hiszem, hogy ezzel a filozófia elvégezettnek gondolhatná feladatát a mai zavaros világnézeti forrongások idejében, amikor éppen a törzsfogalmak értelmének végre mégis csak elérhető tisztázását sóvárogja a művelt köztudat s a tudományok művelői is hovatovább mindinkább, ámbár még mindig van „szaktudós”, aki azt hiszi, hogy fölényesen lesajnálhatja a filozófiai idővesztegetést, mikor pedig annyi okosabb teendőt kínál az egyedül üdvezítő szakképzés — s a kongresszus éppen ezt az örök filozófiai feladatot, a minden tudás és gyakorlat végső fogalmait jelentő középponti kérdéseket nem látta szükségesnek *végiggondoltatni*, — mintha olyan világosak és véglegesen és egyértelműen fogalmazottak volnának, hogy most már nincs egyéb teendő, mint vígan eregetni a fogalmi hálózat fonalait, amikkel hiszen olyan könnyű, lám, ellentmondás nélküli rendszerbe összefogni akár a láthatatlan világot is, mennyivel inkább ezt a láthatót!

A végiggondolás szükségének ez a hiánya jellemzi, sajátságosan, ezt a hatalmas gondolatömeget, — az egységesítő vágyat pedig semmi se viheti megteljesedésre, csak ez az újból meg újból *előről* kezdett munka — éppen ez lehetett volna a *Descartes* szelleme előtt való hódolat legnemesebb bizonyossága, ha amit ő elkezdett, a centrális fogalmak új átgondolását ez az ő emlékének szentelt kongresszus központi témává teszi vala. De még a *Descartes*-ról szóló cikkek se szolgálják ezt a célt, — nem is *itt* gyűlt össze a róla szóló megnyilatkozások legjava, pedig három kötetben csak a róla írt cikkek vannak összefoglalva. — Az egyes tanulmányok belső értékéről természetesen ez semmiféle kritikát se jelent, csak a Liebert fölvetette kérdésre feltoluló válasz mondatja, hogy — bár természetesen tudom, hogy ez az igénytelen megjegyzés el se jut az új kongresszus rendezőihez, melyet holland földön fognak tartani négy év múlva, — szerencsésebb rendezési elv volna az, amelyik nem ölel fel annyi külön cím alá fogható részletet, hanem kitűz egy néhány törzsfogalmat, amelyekről naiv dolog volna azt hinni, hogy fölösleges az időt tölteni velők, mert hiszen mindenki érti őket, — s ezeket annyi oldalról világíttatja meg előre felkért előadókkal, ahány főiránya a jelen filozófiának van; ilyen kérdések volnának vagy lehetnének egyebek közt: mi a metafizikum, mi az érték, a *dolog* elmélete-e az első, vagy a *tárgy*, melyet a dologról ismereti tárgyul a tapasztaló alany megalkot?

De nem lehet feladatom sorra venni a sok felkínálkozó kérdést, amiket csak a jelen 12 kötet átolvasása is csaknem felburjánkoztat, mert arra ébreszt, hogy úgy kuszálódnak össze a legkülönbözőbb gyökérből fakadt gondolatsorok, mint a lián az őserdőben, csak felhívhatom az érdeklődőket, hogy ezt a szempontot se feledjék el, vagy ezt a legkevesébé, mikor a sokszor elsőrendű tanulmányokat olvassák, miket a 12 kötet nyújt s mik közül a tiszteletreméltó zsen-

gék itt is úgy választódnak ki, mint mesterfogások közül a jóindulatú nekiszánások akárhol másutt.

Egyes cikkek kiemeléséről természetesen nem lehet itt szó; a témák gazdagságát a következő címek mutassák: a Descartes-cikkek egy általános bevezetés után (Généralités) külön tárgyalják metafizikáját, módszerét, a számtant, a fizikát, erkölcsi tanait, idekerült az esztétikájáról szóló cikk is, (a temérdek osztály se elég, pontosan megadni a kereteket a sokszor két-három helyre is beilleszthető cikkeknek); Descartes történeti hatásáról és viszonyulásáról külön két fejezet cikkei szólnak, ezek közt a *Nagy József* a magyar földi hatásokról. — A IV. kötetben kezdve a filozófia egyetemes kérdései jönnek sorra, a *tudomány egysége, a módszer s a módszerek* főcím alatt, elsőnek az *ész problémái* alcímmel, (ez talán a leghínyosabb szakasz, mert itt lehetett volna a filozófia leggyökeresebb fogalmait feltárni); aztán a tudomány egysége s a módszer egysége alcímekkel. — Az V. kötet ezt folytatja, a tudomány formálása, a történelem módszere és ezeknek történeti vonatkozásai alcímekkel. A VI. kötet a logikának és matematikának van szánva, a következő alcímekkel: a logikai probléma, a logika és a tudományok, matematika és logika, matematika és intuición, ezek közt a *Kérékjártó* cikke: Descartes módszere és a modern geometria, végül a végtelen problémái.

A VII. kötet az okiság és a determinizmus kérdéseit tárgyalja, ilyen címek alatt: a modern fizika, fizika és filozófia, a valószínűség, a biológia, itt a *Bertalanffy* cikke a biológia törvényszerűségről. A VIII. és IX. kötet a „Reflexiv analízis és transcendencia” kissé sejtelmes főcíme alatt ezeket tárgyalja: transcendencia és immanencia, a reflexió aktusa, reflexió és létezés, (ahol elég tarka témák szerepelnek együtt, mint: az idő, az öntudat, a cogito, Isten), aztán a lélek és a szellem, itt a *Boda István* cikke: Élet, lélek, szellem és tudományok egysége; a lélek és a test, ezek közt a *Brandenstein* cikke: A lélek és test viszonya és az általános okozatiság; végre a lélek és Isten.

A három utolsó kötet az érték problémáinak van fenntartva; témakörei ezek: egy általános bevezető rész után az érték és a valóság, az ismerés, cselekvés és érték, továbbá az érték és kozmológia, (peszimizmus és optimizmus, meg az indeterminizmus kérdései vannak idetéve), aztán a logikai, erkölcsi és társadalmi normák, majd a jogi és esztétikai normák jönnek sorra, az előbbiben a *Horváth Barna* cikke: a realitás, az érték és a jog címmel. Az esztétikai szakasz átvizsgálja az esztétikai kongresszus anyagához.

Az *esztétikai kongresszus*, a második, amely később követte az első, berlini, mert a tervebe volt bécsei a politikai helyzet tisztázatlansága miatt négy évvel ezelőtt nem volt megvalósítható, nyomban követte nagybővebb méretű társát és két testes kötetben adta ki az előre

benyújtott előadásokat (a hozzászólásokat egyik se közli.)¹ Ezek egy-ségebb képet adnak a felölelt területről, mert körülhatároltabb témakört dolgoznak fel s ezért részletesebbek s mégis koncentráltabbak lehetnek. Azért a *sokféle* mellett itt is nélkülözzük a centrális kérdések tervszerű kiemelését és végiggondolását, — mennyit nyernénk, ha pl. egyszer az *esztétikum* mivoltát tenné megvilágítás tárgyává egy ilyen kongresszus!

Az előadások közt közölve van a Paul Valéry és a Paul Claudel két nagyszerű megnyitója vagy bevezetője is; a Claudelé igazán alig szolgál más célt, mint amit a harmadik megnyitó mond róluk, a Basch Viktoré, hogy t. i. illusztrálják a francia költészetet és prózát (LI. lap); a Valéryé azt a bizonyosan sokak által átélt tapasztalatot is illusztrálja, hogy milyen kényes dolog a szépet magyarázni, milyen igaza volt Wilde Oszkárnak, mikor a kritikustól is azt követelte, hogy — művész legyen! Ami ötletet Valéry fölvet ehhez a nehéz feladathoz, azért érdekes, mert a módszeres pepecseléstől idegenkedő s annak szükségét mégis élenken érző magas intelligencia viaskodása saját magával s a feladat könyörtelen követeléseivel. Basch egy esztétikai rendszer vázát veti fel megnyitójában, — kár, hogy ezt a példát a filozófiai anyag közlésében nem követték, az ott elhangzott megnyitókat nem közölték.

Az anyag így van beosztva: elsőnek az *általános esztétika* kérdései vannak téve, még pedig 1. módszer általában; 2. a tiszta esztétika és metafizika címe alatt, itt szerepelnek a Boda és Mitrovics cikkei; 3. az értékek összehasonlítása; 4. az esztétikai kategóriák címen. A II. könyv a lélektanra van szánva, előbb az elemző lélektan, aztán az általános lélektan alcímeivel; a III. könyv a szociológia és kultúra témakörét adja, ebben a folklóre és a nemzeti-ségek címén a Vajthó László cikke színházaink válságáról; a II. kötet, a IV. könyvvel, történelem és kritika címen ad sokféle részletet, ugyancsak a művészetek történetéből vett szakaszokat. Az V. könyv a műelméletnek van szánva; rendre veszi a művészetet általában, aztán a költészet lényegét, az irodalmi művet, zenét, szobrászatot (egynehány cikk a festészetről is ide van téve), az építészetet és „urbanizmust“, színházat és mozit. A VI. könyv végül a jelen művészetét tárgyalja, a humanizmus és formalizmus kissé általános címe alá fogva össze az ellentéteket; aztán a „disz vagy mértan“ cím alá ugyanolyan jellemű és tartalmú cikkeket, végül a zene és tánc irányzatait. Az esztétikai kategóriák közt tárgyalja Dénes Tibor a tragikumot, az egyetlen latinnyelvű cikkben; több érdeklődést érdemelne az a különös helyzet, hogy a tudományos köztudat egyszerűen az esztétikára bízta a tragikum kérdését, holott metafizikai, erkölcsi, lélektani s nem utolsó sorban vallási problémák

¹ Deuxième congrès international d'esthétique et de science de l'art, Paris, 1937, Libr. Félix Alcan.

egész tömege várja benne tisztázását, mekkora kitüntetés az esztétikusra nézve, hogy őt a köztudat egyszerűen képesnek és hivatottnak tudja mindezek megoldására! A cikk érinti ezt a sajátos helyzetet, de nem oldja meg a kérdést, — s ezzel mintegy szimbolizálja is az egész munkálat jellemét: úgy látszik, a rendezőség nem akart egyebet, mint a tényleg megvilágítás tárgyává tett kérdések továbbtárgyalását, — így is nagyszerű termékenyítő hatások indulhatnak ki a legtöbb cikkből, de mégse tehetjük le a könyvet kezünkől anélkül, hogy erre gondolnánk: milyen nyereséges volna, ha egyszer ennyi iskolázott elme arra koncentrálná figyelmét, hogy megmodja: mit ért ő esztétikumon? Mennyi ágkérdés világosodnék meg egyszerre és, nem vakmerőség azt mondani, végleg, t. i. rendszeres helyét illetőleg végleg: s akkor nem bitorolna érdemét meg nem illető rangot az esztétika problémái közt, hanem visszahúzódna a jelentéktelenségek közé, ahonnan csak az elvek tisztázatlansága okozta homályban lépkedhetett elő centrális kérdés köpönyegében.

S mindenesetre, minden filozófiai és esztétikai kongresszus tagjaitól, amely tudománygyarapítás céljával kíván fellépni, meg kellene kívánni, hogy egy tenyérynyi papirosra írja le, hogy mit ért filozófián, miben látja feladatát és hogy oldja meg ezt a feladatot. Mennyivel közelebb jutnánk minden kongresszus természetes céljához: hogy közelebb vigyen az egyetemes kérdések végre egyértelmű értelmezéséhez, akármennyire úgy látszik is, hogy ez nincs a filozófiai elmélkedés láthatárán, — hol volna elérhetőbb ez a cél, mint a filozófiában, ahol a világmagyarázat végső elveit kutatja az értelem, ahol tehát a sokféleségből magától a kevés összefogó, mert egyetemes végső fogalom területére jut el, mint aki végre a csúcsra emelkedett s most a nagy összefüggéseket természetes előre elrendelt fenséges törvényszerűségük szerint tudja átlátni?

Tankó Béla

Elvek — Könyvek — Folyóiratok

Dr. NOSZLOPI LÁSZLÓ: A VILÁGNÉZETEK LÉLEKTANA. Bpest. 1937.

Csaknem 20 évvel ezelőtt (1919-ben) *Jaspers* ugyanilyen című munkával lepte meg a világot (*Psychologie der Weltanschauungen*). A könyv ereje azokban a szakaszokban volt s maradt, ahol *Jaspers* az egyes lelki viszonyulási módok elemzését adja, a vallásos ember vagy az esztétikai ember stb magatartásának finom rajzát, azok a részek pedig, melyek a lélektani anyagot fejtegetik, bár a szerző bizonyosan ezeket értékelte többre, azt a hiányérzést keltik, hogy a világnézet kérdése még csak ezen túl nyerhetne igazán megoldást, sőt még csak komoly fölvetetést is, ez a lélektani munka nagyszerű előtanulmány, s csak előtanulmány ahhoz az igazi világnézettanhoz, — mert a világnézet kérdése, bármennyire egyetemes lelki tevékenysége az embernek, túl van a lélektan természetes feladatkörén, s a gazdag részletekben bővelkedő munka tulajdonképpen alkalom a típus-lélektani kutatások eredményeinek összefoglalásra és ösztökélő továbbkutatásra, éppen annyira, amennyire ösztökélő egy módszeres világnézettan végiggondolására.

Ugyanezt az érzést kelti a Noszlopi könyve is, érthetően, mert ugyanazzal az alapvető beállítottsággal indul el és ugyanaz a gyümölcse is, természetesen. A lélektan nagy szerepe van, csakugyan, a világnézet kérdéseinek megvilágításában, de nem az övé a világnézet problémájának megoldása, mert ez a középponti probléma a világnézet logikai alkatának kérdése, ezzel együtt azoknak az objektív tényezőknek felmutatása és összeműködésük törvényének fölkeresése, melyek a legteljesebb egyéni színeződéssel fonódnak össze konkrét világképpé, de amelyek éppen annyira nem pusztá egyéni s általában lélektani funkciókat jelentenek, mint az időben és térben való tárgyszemlélés vagy az ideák szerinti rendezése a tapasztalatnak. Aki a világnézet kérdésében a végső réteget kívánja felkutatni, ezt a logikai alkatot kell tudatosítania, ebben rá fog akadni az értékelés és ténymegállapítás örök folyamatban élő alapfunkcióira, mint a szövetben a felvető és beverő két alapvetően fontos szálaira, amelyekre aztán egyéni ábráit reáihímezi mindenkinek egyéni adottsága, amint faji, miliőbeli, neveltetési s még egy csomó tényező meghatározza; ezeket az egyéni és társas lélektan s a tipológia gazdag feladata kinyomozni s rendelkezésére bocsátani a világnézettannak, de a döntő feladat túltal a lélektan területén, akármilyen bőkezűen vonja is meg valaki a lélektan határait. Enélkül a határvonás nélkül azonban a legodaadóbb gond se tud többet elérni, mint hogy minél inkább lélektani a becsvágya, annál inkább érezteti azt a vá-

gyat, hogy most már, ennyi előkészület után, a világnézet kérdést is világítsa meg végre. A Noszlopi könyve gazdag részletekben, gazdagabb, mint elődjéé, akire hivatkozik is, mint „legjelentősebb művelőjére”, de éppen azért elaprózottabb is, — minél inkább a lélektan empirikus adatait kívánja minél teljesebben összefogni, annál inkább az lesz; s a fák mindinkább eltakarják előttünk az erdőt, — vagy mind inkább azt a sejtelmet keltik, hogy nincs is ott az erdő mögöttük. Noszlopira nézve is a könyv megírása, melyre egész lelkiismeretes gondját és szeretetét reátette, tulajdonképpen alkalom arra, hogy egy sereg lélektani ismeretet foglaljon össze, az egyéni, faji, közösségi lélektan területeiről, össze is illeszkednek ezek szintetikus képpé, éppen csak nem lesz világnézet elmélete belőle, — nem erőin mulott, mint a Jaspers esetében se, hanem azon, hogy a kérdés logikuma nem engedi. Kár volna azonban, ha ennyi gond eredményét befejezetlenül hagyná a szerző; ha egyszer megírja a világnézet elméletét, akkor teljessédk meg munkája igazán, akkor nyerik meg ezek a sokszor végleges csiszoltságukat megkapott részek is természetes rendszeres elhelyezkedésüket a világnézet problematikájában reájuk váró helyen.

T. B.

BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA: AZ EBMER A MINDENSÉGBEN.
Első kötet. I. Az emberi test. III. Az emberi kultúra. XXVII. és 392 lap. Bp. M. Tud. Akadémia 1936. — Második kötet. III. Az emberi lélek. XII. és 313. lap. Bp. M. Tud. Akadémia. 1937. — Harmadik kötet. IV. Az ember világhelyzete. X. és 424 lap. Bp. M. Tud. Akadémia 1937.

„... bármily szeretetreméltó akarjon lenni a kritikus, az igazság ottan-ottan kiüti — mert kell hogy kiüsse — magát, mint a szeg a zsákból; a szeg pedig mindig szúrós.”

Arany János Hátrahagyott Íratai, II. k. 223. lap.

Ezeknek a köteteknek eredendő hibájuk az — s ez a hiba még a kötetek terjedelménél is nagyobb — hogy a mű címe, amelyben nyilván a szerző célja lappang, és a mű tartalma között semminemű összefüggés nincs. A szerző mindent el akar itt mondani, ami a filozófiában egyáltalán elmondható s az önkorlátozásnak ebből a hiányából következik, hogy hiába keressük e kötetekben azt a filozófiai antropológiát, amelyet szerzőnk nyújtani akar. Az egymásra toluló filozófiai disciplínák tömkelegében nem találjuk a filozófiai antropológia sajátos problematikáját és szempontjait. Ha az egész művön figyelmesen áttekintünk, bátran azt lehet mondanunk, hogy az I. kötet, a maga hol terjedős, hol ösztövré fejtegetéseivel magának a célnak javára minden további nélkül elmaradhatott volna. A megmaradt két kötet jól megfésült és kiválogatott anyagából a filozófiai antropológia előadása megkísérelhető lett volna, de természetesen mindig azzal a nehéz, de termékeny önkorlátozással, és azzal a türelemmel, amely nélkül a bölcsélet mezején eredményekre jutni nem lehet.

Ha most az egyes köteteket mégis röviden szemügyre vesszük, jóllehet az egész művet eltévedt kísérletezésnek tartjuk, tesszük azért, hogy az egyes kötetek fogyatkozásaira is reá mutassunk. Legelső, amit az egész műben kifogásolnunk kell, hogy az író szinte kivétel nélkül a német irodalomra támaszkodik; az angol, amerikai, francia irodalmat elhanyagolja és a magyar írók műveit csak úgy tetszés szerint és találomra használja. Pedig éppen a magyar íróktól nagyon sokat tanulhatott volna s meg lett volna az a haszna is, hogy reá jött volna talán, hogy ime, azok már sok mindent jobban és világosabban megírtak. A német irodalom felhasználása is na-

gyon különös módon történik. Amíg pld. Klages tanát a 78—99. lapokon ismerteti szemelvényesen, nem mindig a lényegre vetve a súlyt, addig a sokat idézett Dilthey és Spranger tanát épen csakhogy érinti, mint fecske a víz színét. Ehez járul, hogy az egyes disciplinák ismertetésénél nem mindig azt említi és ismerteti, ami az ember Egésze szempontjából fontos és nem mindig áll az újabb irodalom alapján. Így pld. a biológiai résznél az újabb biológiai elméleteket szinte teljesen mellőzi s feltűnően épen olyan problémákat hagy figyelmen kívül, amelyek az ember lényegének megértésére fontosak. Persze magyar szerzőket itt sem ismer, sem a világhírű Apáthyt, sem Gelejt. Itt-ott ejtett kritikája a vállveregetés látszatát kelti: mindig az illető természettudós nézete egyezik meg az övével és soha sem az övé a tárgyalt természettudóséval.

Az emberi kultúráról szóló fejezetekben nélkülözünk minden filozofikumot: a kérdések felállítása, kitűzése, megfejtése sehol sem történik egy középponti elv alapján és sehol sem látjuk azokat a szájakat, amelyek az emberi kultúra különböző megnyilatkozásait egymással egybefűzik s így ezt a kultúrát egy szerves Egészé szövik. Amit a 98. sk. 1. Rickertől mond, az Rickertre nézve nem jellemző s tanát egészen idegen világításban mutatja be. Itt előbb a „jelentés“ fogalmával kellett volna tisztába jönni s e tekintetben Rickert klasszikus vezető lett volna még akkor is, ha szerző az ő tanát nem fogadja el. De ismerni kellett volna a Böhm, a Varga Béla, a Dilthey, Spranger, Walch kutatásait, sőt nem ártott volna megnézni az angol irodalmat sem. Ha a magyar filozófiai írótól szerzőnk tanulni akart volna, sokat tanulhat vala s fejtegetései nem lettek volna ilyen homályosak, szerte folyók, laikusok részére teljesen érthetetlenek. A társadalom lényegére, szerkezetére vonatkozó fejtegetések minduntalan Spann vágányaira futnak és iskolás szürkeségüket semmiképpen sem enyhítik azok az ölhosszú mondatok, amellyel szerzőnk köteteiben minduntalan találkozunk (pld. 145—146. l.; 146—147. l.; 217—218. lapon éppen 20 soros mondat). De nem szolgálják a megértést az ilyen kétes értelmű szövegek sem: „az állampolgár kiválása legalább nyomokban megváltoztatja az államot.“ (149.) A homályos fejtegetéseket s azoknak a filozófiai antropológiára való fontosságukat akkor sem tudjuk megállapítani, ha az idézett írókhoz fordulunk, mert az idézetek többnyire bosszantóan pongyolák, pontatlanok. (Pld. Vierkandt, akit különben kiadósan felhasznál, egyszerűen csak így idézi: „Gesellschaftslehre“; hol jelent meg a mű, hányadik lapról való az idézet stb., mind hiányzik.) Alföldi Andrást többször idézi és állítja maga mellé tanúul, de egyetlen egyszer sem idézi művét vagy műveit. — Figyelemre méltó, hogy a történet nagy kultúrateremtő erejéről és a társadalmak formáló, kialakító szerepéről s általában véve a történetről, mint az ember életének nagy tényezőjéről sem itt, sem a kultúra jelenségeiről való szakaszokban tüzetes fejtegetéseket nem találunk. Holott érték, kultúra, társadalom, történet, — olyan négy fogalom, amely filozófiailag szükségképpen egymásra utal s egymásra való vonatkozásban érthető meg csak igazán.

Amit szerzőnk a vallás és egyház, állam és egyházi szervezet között levő viszonyról mond — tudjuk, hogy erős ez a szó, de mégis kénytelenek vagyunk ezt használni — egyenesen megdöbbentő. Hát nem volt-e elég jóra való munka, amelyekben a szerző ezeknek a kérdéseknek utána nézhetett volna? Hát kellett-e a vallásnak társadalmi vonatkozásairól beszélni, ha előbb nem kísérlette meg valami úton-módon tisztázni azt a különbséget, amit van hit és dogma, vallás és egyház között? E fogalmaknak összezavarása oka annak, hogy ezek a fejtegetések csak arra jók, hogy

helytelen útra vezessék azt, aki e kérdésekkel komolyan foglalkozni akar? Ha valaki a vallás dolgairól beszélni óhajt, annak bizony türelemre van szüksége, hogy ennek a jelenségnek minden oldalát a kellő elmélyedéssel megértetni tudja. Szerzőnk a vallás történetét éppen olyan kevéssé ismeri, mint a keresztyén dogmatörténetet s a protestantizmust is csak felszínesen látja. Minden lépten-nyomon látszik, hogy a szerző ezen a téren soha semmiféle önálló kutatást nem végzett s amit elmond egy két szerző összefoglaló műve alapján teszi.

Hasonlót kell mondanunk a vallás és erkölcs, valamint az érték fogalmát, fajait s egész dialektikáját tárgyaló fejtegetéseiről. Pedig itt is mennyi szépét és jót tanulhatott volna a magyar művekből. Ha ezeket tanulmányozza vala, akkor nem vált volna a művészeteket tárgyaló szakasz sem pusztá címszók gyűjteményévé, amelyeket semmiféle filozófiai kötelek egybe nem tart. Az egészen természetesen immár, hogy amíg tud a Stefan George költészetéről, addig Adyról mélyen hallgat; szívesen emlegeti a „nagy német zenészeket“ (így!), de nem tud sem Bartókról, sem Kodályról.

Nem tehetünk róla, de meg kell állapítanunk azt is, hogy szerzőnk szerencséje nem volt nagyobb azokban a fejtegetésekben sem, amelyek által talán a modern linguistika rejtelseibe akart bevezetni. Rossz volt az út, amelyen elindult s így a cél is szem elől veszett. A modern nyelvelmélet problémáit csak az lesz képes megértetni, aki előtt világos az a mechanisztikus álláspont, amely pld. Steintal és társai jártak; az a szociológiai felfogás, amelynek zászlóvivője Durkheim volt és az a túlzó történeti nyelvészet, amely a nyelv lényegét pusztán történeti úton vélte elérhetőnek. Aki előtt ez az immár nagy fáradtsággal és sok haszonnal megtett út világos, az fogja igazán értékelni a Saussure, Bally kutatásait és a fonológia eddig elért eredményeit, amelyeken át a nyelv valóban szorosan hozzáfűződik az emberi lélekhez és szellemhez, fontos eredményeket szolgáltatva a filozófiai antropológiának is. Mindezt azonban szerzőnknel nem találjuk. Sok nyelvészt említ, de keveset ismer. Némelyiknek a nevét sem tudja jól. Pld. von der Gabelentz mindig csak Gabelentz néven emlegeti, de könyvét nem is idézi. Féltünk hát, hogy ezt a művet is csak referátumokból ismeri. Nem látja világosan azt a lényegbevágó különbséget, amely van a fonetika s csak ez előtt pár évvel kialakulni kezdő fonológia között; nem veszi észre, hogy a fonéma által miként kapcsolódnak bele a nyelvelmélet kérdései a filozófia egészébe.

A mű 2-ik kötete a lélektant foglalja magában. Itt első sorban a történeti excursiók látszanak feleslegeseknek, már t. i. ebben a vázlatos és sokszor semmitmondó előadásban. Amit pld. a 14—15. lapokon a természettudományi irányról és Külpéről mond az semmit sem magyaráz s nem mutatja meg azokat az elvi ütköző pontokat, amelyeken keresztül a lélektan mai képe kialakult. Az önmegfigyelést a lélektan alap módszerének mondja, de a 19. és 20. lapokon végez vele és nem látja, hogy maga az önmegfigyelés is lélektani problémát rejt magában. Egészen vázlatos és minden filozófiai megalapozást nélkülöz az, amit a szerző ösztönélet c. fejezetében bizonyosan az ösztöni életről akar mondani. A külföldi irodalomból erre vonatkozóan igazán sokat tanulhatott volna, de mintál szolgálhatott volna Böhm lélektana is, amely először tette a lélektani fejtegetések alapjául éppen az ösztönt, amelyet a maga metafizikai mélységében fogott fel és érzett meg. Az Én fogalmáról való fejtegetések is más-ként ütöttek volna ki, ha nem vette volna teljesen semmibe Böhm idevágó fejtegetéseit. Amit az Én körül forgó vitáról mond, az naív dolog s

félünk, azt kell mondanunk, hogy Brandenstein nem értette helyesen sem Kant, sem Fichte fejtegetéseit. Amit a „jó szímatú Hume“ tanárról olvasunk, az semmivel sem visz közelebb sem a Hume jelentőségének, sem a probléma fontosságának megértéséhez. Miután az *En* fogalma merőben szétfolyó, azért nem látjuk azt a dialektikus kényszert, amely Wundt teremtménye *synthesis*-étől kényszerűen vezetett Külpe felfogásához és hozta teljesen közel a mai lélektant Böhm bölceletéhez. Hogy az egészen mai írók közül is említsünk egyet, Paul Schilder neve is felszínre kerül, de a híres pszichiaternek jellemző felfogása az *En*-ről sehol még csak röpke kifejezésre sem jut. Pedig itt milyen szépen lehetett volna reámutatni arra az egyezésre, amely Schilder tana (1914) és Böhm felfogása (1892) között mutatkozik. Tényeket elhallgatással a világból eltüntetni nem lehet. Az érzékelésekről és az akaratról szóló terjedelmes fejtegetésekben is éppen azokat a vonásokat nélkülözzük, amelyek az emberre, mint sajátos biológiai-pszichológiai Egészre nézve jellemzők s amelyek tehát a filozófiai antropológiában birnak jelentéssel, amint ezt oly erőteljesen mutatta meg Schelling ismeretes vázlatában. Itt kell vala a lélektani kérdéseket igazán marokra fogni, hogy egységes filozófiai elvek segítségével éppen a bölceleti antropológia mélyeire szállhassunk alá.

A III. kötet tárgyalására nincs ezúttal terünk. De nincs is miért ki térni rá. Ez a kötet u. i. csak már ismert kérdéseket variál, a fejtegetések szálaít nem egységes filozófiai alapokhoz, hanem ma emlegetett írók tanaihoz kötve. Filozófiai antropológiát e fejtegetésekben sem találunk. A módszer itt éppen oly kevésé vezet célhoz, mint a többi kötetekben.

Mindent összevéve Brandenstein könyve megmutatta, hogy a filozófiai antropológia nem lehet egyszerűen filozófiai disciplinák gyűjteménye, itt-ott megtoldva a szaktudományok körébe eső fejtegetésekkel. A filozófiai antropológiának is csak akkor van jogosultsága, ha van önálló problémája, a problémákkal szemben önálló álláspontja s ha részeit egy éltető filozófiai gondolat fűzi organikus egésszé. Az így értett filozófiai antropológiára jó mintákat találhatott volna írónk a Heidegger, Barth, Jaspers, Scheler műveiben, hogy csak a német írókat említsük. A filozófiai antropológiának arra kell felenie: mi az ember? Erre a kérdésre pedig csak úgy kapok feleletet, hogy önmagamba tekintve önmagamát megélem és ezen élmények alapján önmagamát megismerem, mint a teremtettség egy sajátos, önálló lényét. Hol van hát ez a kérdés Brandenstein 1000 és egy néhány száz oldalas könyvében felvetve? Hát még hol van erre a kérdésre amilyen-olyan feleletet adva? Hol van itt egyetlen probléma is, amelyre a szerző feleletet ne tudna? Minden probléma megvan oldva s ezzel a megoldással minden kérdés el van intézve. A sokféle elszéledő problémák tömkelegében éppen az embert nem látjuk sehol, éppen az ő teremtmény, alakító, világképező, erejét keressük hiában. Hol hát itt a filozófia, amely nem egymásra hordott anyag, hanem egységes és magyarázó elvekre visszavezetett tudás? Még esztendőnk hosszú és türelmes munkájára, a filozófiai kútforrás elmélyedő tanulmányozására, a problémák iránt való fogékonyságnak éppen a problémák tanulmányozása által való kifejlésére, az összekötő és jelentést adó elvek világos tisztázására lett volna szükség, hogy ebből a három kötetes könyvből egy kötetes bölceleti mű válhassék. — A könyvek stílusa kifejezéstelen, élet nélkül való. Ezért sokszor éppen kínos a munka olvasása.

Bartók György

BARTÓK GYÖRGY: ÖSZTÖN, TUDAT, ÖNTUDAT. Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest 1937. 56. l.

Ez az alapvető lélektani kérdésekkel foglalkozó tanulmány annak a filozófiai gondolatrendszernek egyik részlete, amely a szerzőnek 1924 óta megjelenő munkáiban* bontakozik ki előttünk. Annak az alapvető gondolatnak továbbfejtése, amely az embert a test, a lélek és a szellem hármas „széttéphetetlen egységében” látja. Itt ebben az értekezésben „az ember organikus belső alkatának” legmélyére szállt alá, abból a célból, hogy megkeresse „azokat az alapokat, amelyeken az ember egész élete, lelkesége, szellemi tevékenységei nyugodnak”.

Ez a gondolatrendszer a filozófiai eszmélkedés és kialakulás első indításait olyan gondolatkörből kapta (Böhm K.), amely szerint „az Én nem eredmény, hanem forrás, nem üres kép, hanem valóság”. S így nem csoda, ha most is döntő határozottsággal találja meg sokféle a formában jelentkező lélektani irányok között azt, amelynek területén a szellem filozófusa lábát megvetheti. Elutasítja magától az okság törvényén felépülő régi mechanisztikus lélektant s a maga immár teljesen kialakult filozófiai álláspontjának megfelelően a saját lélektani problémái számára abban a körben keres és talál eligazodást, amelynek alapmeggyőződése az alkatszerű Egész szintetizáló tevékenységének teleologikus parancsa alatt álló lélek-egység.

Filozófusunk számára azonban ez a lélektani alapvetés, „a lélek organikus egységének fogalma... az ember organikus egységének fogalmává bővül ki”; olyan tétellel, amely nemcsak a lélek lényegének igaz megértését szolgálja, de középponti gondolata annak a gondolatrendszernek is, amely az életből kiindulva tájékozódik a lélek és a szellem világában is. Ennek a filozófiai világnézetnek számára a lélek — s vele együtt a szellem — „az élettől elszakítottan semmit sem jelent. A számunkra hozzáférhető lélek az élet végtelen folyamába van ágyazva s míg neki a test tevékenysége szolgálat szilárd alapot, addig viszont ő a szellemnek szolgál erős és nélkülözhetetlen fundamentumul”.

Ezt a legmélyebben gyökerező és az emberi szellem legmagasabb megnyilatkozásaiba is szükségszerűen belenyúló emberi egységet akarjuk a szerző útmutatásai alapján megérteni, amikor vele együtt azt keressük, hogy mit értünk ösztönön; ösztönöknön — vagyis a szerző eddigi megállapításai szerint — olyan adottságokon, „amelyek által az egész világot átható egyetemes élet... megvalósulásra tör”. Akiben ezzel kapcsolatban világossá lett az, „hogy a test egysége az ösztönök szigorú egységének megvalósítója” s „a test az ösztönök rendszeres egységének megjelenése a látható világban”, annak egyszer komolyan szembe kell néznie azzal a kérdéssel, hogy mi az ösztön s milyen jelentést kapnak ennek kapcsán a tudat s az öntudat.

Ezt a körültekintő és a lélektani fogalmak végső lényegéig hatoló vizsgálatot természetszerűen csak úgy lehet jól elvégezni, ha alapos történeti tájékozottsággal keressük meg a kérdésre vonatkozó vizsgálódások eddigi eredményeit. A kis értekezés elvi szempontból hiánytalan módszeres felépítésben tárja eléink az ösztönre vonatkozó eddigi vizsgálatok eredményeit. Történeti áttekintésében Lotze ösztöntanából kiindulva, Böhm K. R. W. G. Hingston, W. James, William Mc Dougall és L. Klages elmélke-

* A philosophia lényege. 1924, 1934. A „rendszer” filozófiai vizsgálata, 1928. Az „eszme” filozófiai vizsgálata. 1930. A „szellem” filozófiai vizsgálata. 1934.

désének részletes megbeszélése és finom elemzése készítik elő a talajt a kérdés filozófiai és lélektani megoldására.

Az eddigi vizsgálatok és megállapítások eredményeinek értékesítésével építi ki azután a maga határozottan új és megkapóan szuggesztív erejű ösztönelméletét, amely nemcsak filozófiai világnézetét egészíti ki, hanem egyúttal elmélyült és filozófiailag igazolt alapvetést nyújt egy új és igen termékenynek ígérkező lélektan számára is.

Csak eddig is vallott álláspontjának világos és határozott leszögezése az a pontosan megfogalmazott tétel, mely szerint „az emberi lélek egysége nem egyszersmindenkorra megadott szilárd s mind formájában mind tartalmában változhatatlan metafizikai egység, hanem a folytonos fejlődés állapotában lévő, létesülő, dinamikus egység”. Ennek az emberi egységnek — amely a test, a lélek és a szellem egysége — „*apriori megadott tendenciái, amelyek által ez az organikus egység kifejlik, a maguk legbensőbb lényege szerint ösztöni természetűek*”.

Ehhez kapcsolódnak az ösztön fogalmát, szerepét és jelentőségét meghatározó tételek, amelyeket itt csak röviden a tárgyalás benső összefüggéséből kiszakítottan idézhetünk.

Ezek a következők: „... minden ösztön törekvés”; a lélek pedig „nem egyéb, mint ösztönök rendszere, amely ösztönök egytől-egyig egyetlen és egyetemes ösztönnek t. i., az önfenntartás ösztönének vannak alávetve és annak szolgálnak”. A lélek ös- vagy alapösztöne „nem egyéb, mint önmagának fenntartása és kialakítása minden ösztöne segítségével”. Ennélfogva: „1. minden ösztön egyénileg színezett ösztön, és 2. minden lelki egység, amely ezen ösztönök segítségével fejlődik ki, merőben egyéni lélek”. Így azután, a végső alapvető fogalmak meghatározását megillető óvatossággal megkísérelt következő definíciót halljuk: „*ösztön alatt értjük azt az őseredeti tendenciát, amely a maga formája szerint törekvés, tartalma szerint jelentés; ezen tendencia, amely az ösztönök által valósul meg, mindig céloknak szolgáltatásban áll, a cél tudata nélkül*...”.

E tétel részletes kifejtései, egyúttal azonban a legbensőbb testi-lelki mozgalmasság szemléletes megvilágításai azok a fejtegetések, amelyek arról szólnak, hogy az ösztönben határozatlan alakban ugyan, de benne foglaltattnak már az ismerés, törekvés és érzés mozzanatai, hogy az ösztönök, az östendenciák lappangó állapotukból csak a hiányérzet következtében lesznek tevékenyvé, s hogy tevékenységük nemcsak egységes és mindig kapcsolatos, hanem magának ennek az egységnek megvédésében és kialakításában áll, hogy éppen a latens ösztönök alkalomra (külső hatásra) váró, alkalomtól függő megjelenése teszi az ösztönök osztályozását lehetetlenné, hogy az ösztönöket mindig csak magunkból és magunk által ismerhetjük meg, s hogy az emberi lélek egységnek kialakulása csak úgy érthető meg, ha Böhmmel és Klagessel együtt belátjuk, hogy az ösztön és az ösztönzés között mindig és mindenütt a *kép* a közvetítő.

Az értekezés további gondolatmenetének megértése szempontjából mindezekből csak azt kell kiemelnünk, hogy Bartók Böhm K. nyomán az ösztönt önmagában véve nem tartja tudatosnak, az csak bizonyos körülmények között lesz tudatosná. De szerinte csak „a latens ösztön, amely csírában szunnyad, nem-tudatos ösztön; a felébresztett ösztön azonban tudatos tevékenységre sarkal s mincs egyetlen ösztön, amely a maga tevékenységével bele ne terjedjen a tudatba”.

Eppen a legújabb, különösen a reflexekre vonatkozó vizsgálatok (G. Wolff, Dougall) tettek figyelmessé a tudat szerepére az ösztönös cselekedetekben s járultak nagyban hozzá az ösztön és tudat viszonyának megvi-

lágításához. G. Wolff nemcsak az ösztönös cselekedetek, hanem a reflexmozgások megértéséhez is szükségesnek tartja a tudat valamilyen halvány fényének fellelvését. Az ösztönös cselekedetekenél azonban a tudat szerepe még akkor is mintegy szemmel látható, ha a reflexmozdulatokban csupán egyszerű mechanikus történéseket ismerünk fel.

Hiszen mind az ösztönös cselekedetet megindító hiányérzet, mind pedig a vele járó képalkotás eredménye, a kép mindig tudatos, s így kimondhatjuk, hogy „a tudat ösztöne voltaképpen minden ösztön tevékenységét kíséri. A tudat az az „östeny (az az „ösztémény“) amelynek feltétele mellett alakul ki a lelki élet teljessége“. Mivel pedig a tudat tevékenysége nem egyéb mint „feszülés az Én és a Más között...“, a tudat feltételét az öntudat képezi... Azaz: az öntudat mint az Énnek önmagából való tudata, megelőzi a tudatot, amely mindig valami Másnak tudata“.

Az öntudatnak az a szerepe az ösztönös tevékenységekkel szemben, „hogy ezeket a cselekedeteket mind a maga tárgyává teszi. Az ösztön megkötöttségét és megtámadtatását az inger által, mint saját fájdalmát érzi és ettől a fájdalomtól csak akkor szabadul meg, ha az ösztön a maga tevékenysége által a megtámadtatást visszautasítja, a jelentkező hiányt pótolja s a maga épségét visszanyeri“. Az öntudat tehát tulajdonképpen az ösöztön, ennek alapján tudunk és értesülünk az ösztönök tevékenységéről; vagyis pontosabban: „az öntudat sem egyéb, mint tevékenység, amely az ösztönök felett állva s azokat maga elé állítva, az ösztönös tevékenységekre szabályozólag hat“.

Ez a rövid s természeténél fogva teljesen vázlatos kivonat nem adhat képet az értekezés gondolatmenetének minden újdonsága és mélysége mellett is kristálytisza világosságáról és meggyőző erejéről. A szó igaz értelmében vett „mélység-lélektan“ körvonalai bontakoznak ki előttünk abban az új világításban meglátott jelentésben, melyet e három lélektani fogalomról, azoknak szerepéről s egymással való benső összefüggéséről kapunk. Megtanultuk ebből a tanulmányból nemcsak azt, hogy az egységes emberi valóság kifejlésében döntő szerepük van az ösztönöknek, hanem azt is, hogy a tudat s az öntudat az egységes emberi valóságnak legmélyebb rétegébe nyulnak bele.

Ha ez így van — már pedig a tudatnak és az öntudatnak itteni fogalmi más értelmezést nem engednek meg — akkor ennek a filozófiai és lélektani álláspontnak világánál valahogyan le kell számolnunk a tudatosnak és tudattalannak hagyományos szembeállításával. Azzal a lélektani felfogással, amely a lélek-egységet két egymással szembenálló vagy egymásba beleolvadó félbe a tudatos, és tudattalan lélek szférájába különítette el. Feleletet kell keresnünk arra a kérdésre van-e, s ha igen, milyen értelme a lélek szempontjából a tudattalan, a nem-tudatos fogalmának.

Ennek a lélektan mai állása mellett sem teljesen idejét mult kérdésnek megoldásán kívül természetesen a lélektan iránt érdeklődő olvasó e tanulmány után feszült érdeklődéssel várja annak a filozófiai lélektannak kialakítását, amely ezeken az új belátásokon épül fel s amely az ismertető tudomása szerint a szerző egyetemi előadásaiiban már formát is kapott.

tb.

TARTALOM

1. FÜZET: Böhm Károly: Aesthetikai elmélkedések. 1—4. l. — Tettamanti Béla: Neveléstudományi elvek és neveléselmélet. 5—15. l. — Ujszászy Kálmán: Szellem és rendszer. 16—25. l. — Elvek. Könyvek. Folyóiratok. 26—28. l. — Kurze Auszüge 29—30. l.
2. FÜZET: Böhm Károly: Aesthetikai elmélkedések. II. 33—39. l. — Boda István: A személyi magasrendűség kibontakozása. I. 40—52. l. — Gerlőtei Jenő: Goethéről. 53—62. l. — Elvek. Könyvek. Folyóiratok. 63—67. l. — Kurzer Auszug. 67. l.
- 3—4. FÜZET: Bartók György: Descartes sorsa Magyarországon. 69—73. l. — Marót Károly: A történetírás értelme és értéke. 74—95. l. — Boda István: A személyi magasrendűség kibontakozása. II. 96—110. l. — Elvek. Könyvek. Folyóiratok. 111—126. l. — Kurze Auszüge. 127—128. l.
5. FÜZET. Böhm Károly: Bevezetés egy esztétikai előadáshoz 129—132. l. — Zolnai Béla: Az ókor-szemlélet változásai. 133—137. l. — Kondor Imre: A filozófia történetisége. 138—151. l. — Tankó Béla: Két kongresszusról. 152—156. l. — Elvek. Könyvek. Folyóiratok. 157—164. l.

SZELLEM ÉS ÉLET

GEIST UND LEBEN

ESPRIT ET VIE

MIND AND LIFE

REDIGÉE PAR GEORGE DE BARTÓK

professeur à l' Université de Szeged, Hongrie

PARAISANT TOUS LES TROIS MOIS

INHALT

Aesthetische Betrachtungen von K. Böhm

Les variations du portrait de l'Antiquité par B. Zolnai

Die Geschichtlichkeit der Philosophie von I. Kondor

Über zwei Kongresse von B. Tankó

Bücher

S'adresser pour la Rédaction:

Professeur de Bartók, Szeged, (Hongrie) Baross-utca 2. szám